Neu-Platonische Studien Heft III.

Die
Theologie und Physik des Plotin.

Von

Dr. Arthur Richter.

Halle,

Druck und Verlag von H. W. Schmidt.

1867.

Die **Neu-Platonischen Studien** bilden ein zusammenhängendes Ganze und enthalten **eine vollständige Darstellung des Lebens, der Schriften und der Philosophie des Plotin.** Sie erscheinen in 5 Heften:

1. Heft: Ueber Leben und Geistesentwickelung des Plotin;
2. Heft: Plotin's Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie;
3. Heft: Die Theologie und Physik des Plotin;
4. Heft: Die Psychologie des Plotin;
5. Heft: Die Ethik des Plotin.

Heft 1., 2. und 4. sind bereits ausgegeben, Heft 5. erscheint in 4 Wochen.

Die

Theologie und Physik des Plotin.

Von

Dr. Arthur Richter.

Halle,

Druck und Verlag von H. W. Schmidt.

1867.

Werthvolle Schriften

aus dem Gebiete der

Philosophie, Philologie, Theologie und Orientalischen Sprachen

aus dem Verlage von

H. W. Schmidt in Halle a/S.

Rannische Strasse Nr. 1.

Geist, Dr. H, die klassische und christliche Bildung im Lichte des Conservatismus. 1866. $\frac{1}{5}$ Thlr.
(Eine sehr werthvolle und Aufsehen machende Abhandlung.)

Kirchner, G. H., **Philosophie des Plotin.** 1854. 2 Thlr.
(Eine der geschätztesten Abhandlungen im Gebiete der Philosophie.)

Erdmann, E., Prof., philosophische Vorlesungen über den Staat. 1851. 1 Thlr.

— Denkzettel für Prof. K. Ph. Fischer, zugleich ein Nachtrag zu seiner Abhandlung über den Naturalismus. 1854. $^1/_5$ Thlr.

— Glaube und Wissenschaft, akadem. Rede. 1856. $^1/_6$ Thlr.

— über Schelling, namentlich seine negative Philosophie. 1857. $^1/_2$ Thlr.

— Grundriss der Logik und Metaphysik für Vorlesungen. 4. Aufl. 1 Thlr.

Ehrenberg, F., Ueber Denken und Zweifeln. 1801. $\frac{7}{12}$ Thlr.

Goldmann, W., der Mensch und sein Charakter, ein psychologischer Umriss. 1857. $\frac{5}{12}$ Thlr.

Hinrichs, W., Prof., Grundlinien der Philosophie der Logik, Versuch einer wissenschaftlichen Umgestaltung aller bisherigen Prinzipien zum Gebrauche akad. Vorlesungen. 1826. $1\frac{1}{8}$ Thlr.

Leibnizens, gesammelte Werke aus den Handschriften der Königl. Bibliothek v. Hannover. Herausgegeben v. G. H. Pertz. 3. Folge mathematische Schriften herausgeg. von Gerhard. III—VII. Bd. 1855—1863. $23\frac{1}{2}$ Thlr.

Leibnizens, G. W. v., Werke nach Raspens Sammlung mit Zusätzen von F. Ulrich. 2 Bde. 1778. $2\frac{5}{6}$ Thlr.

Massmann, J. G., Grundriss d. allgem. Geschichte d. Philosophie mit Rücksicht auf christl. Theologie. 1830. 1 Thlr.

Dess. Vorlesungen über das Studium der Wissenschaften und Künste für die Universität. 1832. 1 Thlr.

Die
Theologie und Physik des Plotin.

Von

Dr. Arthur Richter.

Halle,

Druck und Verlag von H. W. Schmidt.

1867.

Inhalt.

Seite

Zweites Buch.

Die Theologie des Plotin. (Dialectik, zweiter Theil)

Vorbemerkungen und Uebersicht 1

Erster Abschnitt. Induktive Entwickelung.

Kap. 1. Von Wahrheit, Schönheit, Freiheit.

I. Die geistige Welt als Gedanke 24

II. Die geistige Welt als Schönheit 32

III. Die geistige Welt als Freiheit 37

Zweiter Abschnitt. Deduktive Entwickelung.

Kap. 2. Vom Einen und Guten. Die Herleitung der Wesen. . . . 44

Kap. 3. Ber Begriff der Vernunft (des Geistes). Die Weltseele. . . 63

Drittes Buch.

Die Physik des Plotin.

Vorbemerkungen und Uebersicht 84

Kap. 1. Die Lehre von der Weltseele 86

Kap. 2. Die Lehre von der Materie. 94

Kap. 3. Die Körperwelt 103

Zweites Buch.

Die Theologie des Plotin.

(Dialectik, zweiter Theil.)

Vorbemerkungen. Uebersicht.

Wir haben bisher einen vierfachen Standpunkt eingenommen, um von ihm aus in das Wesen der Philosophie Plotins einzudringen. — Der erste[1]) war die Darlegung des Entwicklungsganges des Philosophen selbst, soweit sich derselbe noch erkennen lässt, und die Schilderung der Zeitverhältnisse, aus denen seine Philosophie hervorging. Was eine Philosophie zu bedeuten hat, wird sich am besten aus der Innerlichkeit ihres Begründers und dessen Entwicklung verstehen lassen, und nur im Zusammenhang mit der Zeit ist eine Philosophie zu begreifen und zu beurtheilen. Jede Philosophie ist mit der Tendenz aufgetreten, Lebensmacht zu werden; sie kann das nur, insofern sie eine Ethik gebildet hat, und von der Natur dieser Ethik ist die Lebensfähigkeit der Philosophie abhängig. Soll die Philosophie überhaupt Bedeutung erhalten,[2]) so muss sie dazu dienen, das Problem des Menschenlebens zu lösen, und alle logischen und metaphysischen Zurüstungen derselben haben nur den Zweck, die Beantwortung der ethischen Fragen zu begründen, denn Ethik beruht zwar zunächst auf Psychologie, die Psychologie ihrerseits aber wieder auf der Lehre von Gott, Geist und Na-

[1]) Neu-Platonische Studien I. p. 34 ff.

[2]) In dieser Weise ist die von F. Hoffmann angeregte Frage: Ueber den Werth und die Bedeutung der Philosophie. Würzburg 1858. zu beantworten.

tur. Die Art und Weise der Lösung der ethischen Fragen in einer Philosophie hängt aber immer von den socialen und politischen Verhältnissen der Entwicklungsperiode des Volkslebens ab, in der die Philosophie auftritt, sie tritt dieser Entwicklung fördernd oder hemmend entgegen, und durch die Sittlichkeit der Lösung jener durch das Volksleben gestellten Probleme ist der Werth der Philosophie bedingt. In dem Angedeuteten liegt beiläufig gesagt der Grund, warum die letzte Schellingsche Philosophie doch unbedeutend wird. Sie bildet keine Ethik, begreift und durchdringt nicht das Leben, ist schlechthin unpopulär. —

Im Allgemeinen ergiebt sich aus dem über Plotins Leben, seine Zeit und Entwicklung, Gesagten der religionsphilosophische Charakter, die ethische und historische Tendenz seiner Philosophie. Um auch das schliessliche Urtheil nach dieser Richtung hin nicht vorzuenthalten, so folgt aus diesen Untersuchungen, dass Plotins Ethik, ebensowenig wie die Ethik Spinozas, die des Buddhismus und die Schopenhauers geeignet ist, die Grundlage für ein in rechter Weise fortschreitendes Volksleben abzugeben. Sie ist die Ethik des sinkenden Volkslebens, der sich lösenden Weltzustände.

Der zweite Standpunkt,[3]) den wir einnahmen, um die Philosophie Plotins zu begreifen, war die Angabe des Princips dieser Philosophie. Wir fanden zwei Grundbegriffe: den des G u t e n und den des S c h a u e n s (*θεωρία*), von denen bei deductiver Entwicklung der Begriff des Guten an den Anfang, der des Schauens an den Schluss des Systems zu stehen kommt. Das Charakteristische bei Plotins Art zu philosophiren ist die Rückführung aller einzelnen Begriffe auf diese Principien. Diesen Nachweis bei den einzelnen Begriffen hätten wir bei Z e l l e r s[4]) lichtvoller Darstellung der Philosophie Plotins noch gewünscht, obwohl sie sich bei der Durcharbeitung als die beste der vorhandenen bewährt hat, da sich bei S t e i n h a r t[5]) doch allerlei nichtssagende Allgemeinheiten, ohne scharfe Fassung des Begriffs finden, so dankenswerth seine Beiträge bleiben, der geistvolle K i r c h n e r aber in manchem Betracht nicht gründlich genug verfährt. Den Werken der Franzosen verdanken

---

[3]) Neu-Platonische Studien II. p. 22 – 34.

[4]) Die Philosophie der Griechen I. Auflage. III, II, (1852) p. 695 ff.

[5]) z. B. Meletem. Plotin. p. 13. Centrum hoc quasi etc. p. 15. Inprimis in dulsissimo etc. p. 20. die Bezeichnung: „Ideal.“ p. 25. p. 34. Sic theologiae etc.

wir manches Material, für die Auffassung haben wir sie weniger berücksichtigt.

Drittens haben wir die Lehre vom Sein[6]) entwickelt. Es ergab sich, dass in der Metaphysik Plotins sich der Niederschlag findet: der Platonischen Lehre vom idealen und sinnlichen Sein, (ein Gegensatz, der in den metaphysischen Bestimmungen der Seele sich hebt), der Dialectik des Einen und Vielen, der Aristotelischen Principien *δύναμις*, *ἐνέργεια*, *εἶδος* und *ὕλη*, (die beiden letztern gelöst in den Begriff der *οὐσία*), der Kategorien des Aristoteles und der Stoiker. Steinhart[7]) hat sich in nicht scharfer Bezeichnung der Sache so ausgedrückt, dass die Kategorienlehre den Schlüssel zu Plotins Lehre enthalte, Zeller und Brandis haben widersprochen, Kirchner reisst diese Untersuchungen auseinander, erkennt aber die fundamentale Bedeutung der Begriffe *δύναμις* und *ἐνέργεια,* des Einen und des Vielen an. Zeller[8]) und Brandis[9]) haben insoforn Recht, als Plotin, der immer nur Principien aufstellt, aber nie durchführt, mit den Kategorien eigentlich fast gar nicht arbeitet; wohl aber zeigt jene Unterscheidung des idealen, sinnlichen Seins und der Wesensbestimmungen der Seele das ganze Lehrgebäude Plotins im Schattenriss, wohl lässt sich ohne zu Hülfenahme der vier aristotelischen Principien, zu denen noch das stoische der Kraftmittheilung tritt, — auch nicht das Geringste begreifen. Nun scheint aber unsere Darstellung darum unrichtig zu sein, weil Plotin die Construction mit dem Guten beginnt, und dies Gute selbst vor das Sein und höher, als das Sein setzt. Es muss aber feiner unterschieden werden; das Gute steht zwar höher und vor der *οὐσία,* ist aber mit dem *ὄν,* dieses nämlich als Einheit gefasst, wesentlich als identisch zu betrachten, ist selbst *ὑπόστασις*. Es ist zwar von diesem Guten nicht viel zu sagen, es ist bestimmungslos, oder vielmehr Indifferenz entgegengesetzter Bestimmungen; wird aber dies oder überhaupt nur etwas von ihm ausgesagt, so muss sofort zum Begriff des Seins die Zuflucht genommen werden, ja bei dieser Anwendung der Bestimmungen des Seins tritt sogar der in der reinen Behandlung vermisste Zweckbegriff hervor. Wir müssen

[6]) Neu-Platonische Studien II. p. 35 ff.

[7]) Pauli: Encykl. V. 1759.

[8]) a. a. O. p. 737.

[9]) Handbuch der Geschichte der Gr.-Römischen Philosophie III. ii. (1866) p. 343.

also die Lehre vom Sein voramnehmen, und es wird sich dann späterhin von selbst der Ort ergeben, wo sie nach Plotins Construction in sein Lehrgebäude einzufügen ist. Der Eintheilung übrigens der Dialectik des Plotin in die Lehre vom Sein und in die Lehre vom Guten, oder genauer vom Guten, der Vernunft und der Seele, schreibe ich nur mehr einen didactischen, weniger einen logischen oder constructiven Werth zu. Die ganze Construction ist im zweiten Theil der Dialectik enthalten. Vom Gesichtspunkt der Construction lässt sich diese Voraufnahme des Seins so rechtfertigen, dass man zuerst von den besondern Bestimmungen des Seins abstrahiren, und nur in den grossen Beziehungen der allgemeinen Begriffe untereinander die Keime erblicken kann, aus denen alle besondern Bestimmungen des Systems hervorgehen. —

Der vierte Standpunkt, den wir einnahmen, war die Entwicklung der Psychologie,[10]) wobei wir nur grössere Ausführungen der Unterscheidung von Verstand und Vernunft, von menschlicher und göttlicher Vernunft, menschlicher und göttlicher Freiheit, eine Theorie des Willens gewünscht hätten, um die Irrthümer besser klären zu können, die aus der Confusion dieser Begriffe hervorgehen, an denen die Sprache, die für Menschliches und Göttliches nur ein Wort hat, wesentlich die Schuld trägt. — Die Psychologie eröffnet vorwärts einen Blick in die Ethik, rückwärts in die Lehre von Natur und Geist, weil diese sich im Menschen in eigenthümlicher Weise verflechten.

So ausgerüstet glauben wir im Stande zu sein, die Grundbestimmungen des philosophischen Lehrgebäudes Plotins zu entwickeln.

Noch ein Wort über unsre Fünftheilung des gesammten Stoffs, sie ist nichts andres, als eine in didactischer Absicht erweiterte Dreitheilung, der die antike Unterscheidung von Dialectik, Physik und Ethik zu Grunde liegt. Das Wesentliche bei der speculativen Methode ist, dass Gegensätze aus der Einheit entwickelt und wieder durch Ausscheidung eines Gliedes in die Einheit aufgehoben werden; das lässt sich aber recht gut bei der Dreitheilung, Viertheilung, wie bei der Fünftheilung u.s.w. machen, so dass die Durchführung nur einer Theilung, die immer nur gewaltsam möglich ist, doch als Schulpedanterie erscheint; mehr oder minder bleibt die Eintheilung in 2, 3, 4, 5 Theile als Form der Erkenntniss dem Gegenstand äusser-

[10]) Neu-Platonische Studien Heft IV. namentlich p. 77—82.

lich. Da sich dieselben Begriffe, wenn nur das Wesen der speculativen Methode festgehalten wird, auf vielerlei Arten theilen und construiren lassen, so ist die Fünftheilung, ebenso wie die Dreitheilung, möglich.

Viel folgewichtiger,[11] als die Durchführung der einen Eintheilung durch das System ist die Unterscheidung eines inductiven und deductiven Verfahrens auch innerhalb der speculativen Methode, von denen das erste der Genesis des Denkens, das andere der Genesis des Seins folgt, deren Gang der entgegengesetzte ist, und die wir versuchsweise in der Darstellung dieses Buchs zur Anwendung bringen wollen. — Aus ihrer mangelnden Unterscheidung gehen sehr bedeutende Denkfehler hervor. —

Der Anfang der Darstellung der Philosophie des Plotin ist mit dem Begriff des Seins gemacht worden, weil er an Umfang der umfassendste, an Inhalt der ärmste ist, weil er den Gegensatz des Sinnlichen und Geistigen und dessen Vermittlung, in dem sich die neuplatonische Philosophie bewegt, im Keim in sich enthält und so einen Prospect auf das ganze System eröffnet, das als ein genialer Ansatz in den Schriften Plotins wohl enthalten ist, wenn auch die Durchführung fehlt. Wenn Brandis[12] die schwache Seite der Philosophie Plotins darin sucht, dass sie von vorn herein auf gründliche und unbefangene Erforschung der thatsächlich zugänglichen Welt der Erscheinungen verzichtet, so muss das genauer dahin modificirt werden, dass zuzugeben ist, Plotin stelle Principien zur Auffassung der Erscheinungswelt auf; es mangelt aber jede Anwendung und Durchführung derselben. —

Wir haben nun zur Entwicklung des Gegensatzes fortzuschreiten, der aus der Einheit des unmittelbaren Seins sich entfaltet. Es sind bestimmte, besondre Gestaltungen des Seins, von denen wir zu handeln haben, und zwar alle die Bestimmungen, die in den umfassenden Begriffen des Geistes und der Natur aufgehen. Geist und Natur entwickeln jenen Gegensatz des idealen und sinnlichen Seins in voller Energie, als die besondern und inhaltvollen Manifestationen jener einfachen Allgemeinheit, als welche wir das Sein zu bezeichnen haben. Dies ist zugleich der durchgreifende Gegensatz, der sich durch die bedeutenderen Systeme der hellenischen Philosophie hin-

---

11) Neu-Platonische Studien II. p. 14. cf. Aristoteles Nic. Eth. I, IV, 5.
12) a. a. O. p. 398.

durchzog, und in dessen versuchter Auflösung die Philosophie Plotins ihre Kraft zerarbeitet und ihre Ohnmacht entfaltet. Plotins Philosophie theilt ferner den gleichen Grundzug mit allen grossen griechischen Systemen, dass sie in der Ethik gipfelt, die ihrerseits wieder auf der Lehre von Gott und Natur beruht. Ein Grundzug der ältern griechischen Systeme findet sich bei Plotin freilich nicht, oder wenigstens ist dieser Punkt bei ihm sehr schwach, die Einsicht nämlich, dass Logik nichts andres ist, als Methodenlehre des wissenschaftlichen Erkennens, worin auch noch für unsre Zeit die Rettung der Logik, ihre Befreiung von allen scholastischen und speculativen Zuthaten zu suchen wäre.[13]) Es findet sich aber inhaltlich die Durchführung, dass der Platonismus die übergreifende Geistesmacht des Alterthums ist, dass die höchsten Begriffe und Realitäten, in denen sich alles Denken und alles Dasein bewegen: das Gute und die Liebe sind. Wir können in unsrer Weltauffassung die Begriffe des Guten und der Liebe noch anders fassen als Plotin, indem wir dem Monismus des Guten in der Welt widersprechen; der Tendenz nach ist die Sache aber schon bei Plato erkannt worden.[14])

Wir behandeln nun die eine Seite des Gegensatzes von Geist und Natur in einem besondern Buch unsrer Darstellung, das mit dem Namen der Theologie bezeichnet werden kann. Es liegt in der Wahl solcher Namen eine gewisse Willkühr, und um unberechtigte Vorstellungen fernzuhalten, haben wir uns über die Bedeutung des Namens zu erklären. Man erwarte in diesem Abschnitt keine Aufschlüsse über die Trinität des Gottesbegriffs der christlichen Theologie. Die Kirchenväter[15]) setzen die Trinität der Begriffe Plotins und das christliche Dogma wohl in Beziehung, letztere beruht aber rein äusserlich auf der Dreizahl, dem Inhalt nach findet ein specifischer Unterschied statt, wie das Verhältniss in ähnlicher Weise

---

[13]) Rücklenkung zum Alterthum Trendelenburg: Elementa logices Aristotel. und in verwandter Richtung das in II. Aufl. bekannte System der Logik von Ueberweg. Bonn 1865.

[14]) Somit sehe ich den Fortschritt des Neu-Platonismus nicht allein mit J. U. Wirth: die speculative Idee etc. p. 248 ff. in der principiellen Identität des Idealismus und Realismus. Es hat das seine relative Richtigkeit für die Sphäre des νοῦς, und in ihr soll jene Identität nachgewiesen werden. Der Fortschritt des N.-P. beruht auf der Durchführung der Principien des Guten und der Theorie (Einheit von Erkennen und Liebe), seine Leistung ist die Erneuerung eines mit allen neuen Bildungselementen gesättigten Platonismus.

[15]) Die Stellen: N.-P. Studien I. p. 4.

auch zwischen dem christlichen Dogma und der Trinität der Hegelschen Idee und den Schellingschen Potenzen und Personen stattfindet. Es ist auch fraglich, inwieweit jene Philosophen neuerer Zeit, die auf den Begriff der Theogonie ausgehen, viel Verwandtes bei Plotin finden werden. Ohne aber einer Fruchtbarmachung des Plotin vorzugreifen, wollen wir die Sache darstellen, wie sie objectiv liegt. Wir verstehen unter neuplatonischer Theologie: die Wissenschaft des Geistes als der wesentlichsten Manifestation des idealen Seins. Drei Begriffe bilden den Inhalt dieser Wissenschaft: der Begriff des Guten oder Einen, der Begriff der Vernunft und der Begriff der Weltseele. Plotin lehrt ein Aggregat dieser drei Begriffe, obwohl er sie dialectisch zu vermitteln sucht. In Wahrheit müssten sie in den Begriff des Geistes aufgehoben werden, indem der Geist wesentlich das Gute, die Vernunft und das Leben ist. Wir nennen den Theil, der diese drei Begriffe abhandelt, Theologie, weil Plotin diesen drei höchsten Begriffen den Gottesnamen beilegt, und weil der Neuplatoniker Proklus [16]) sich bereits des Namens der Theologie zur Bezeichnung der Wissenschaft dieser idealen Wesen bedient hat. Wir können diese Wissenschaft auch als zweiten Theil der Dialectik bezeichnen, insofern die Dialektik die Wissenschaft von dem wahrhaft und ewig Seienden ist. Nachdem im ersten Theil der Begriff des allgemeinen Seins entwickelt ist, folgt hier die Wissenschaft des im Besondern wahrhaft Seienden, des Geistes oder des Guten. Die Begriffe beider Theile sind übrigens im Sinne Plotins n i c h t coordinirt.

Wir beantworten zunächst einige Vorfragen. —

Was man bei dem Versuch, in das Verständniss der Philosophie des Plotin einzudringen, als Gewinn davontragen wird, wird wesentlich davon abhängen, inwieweit wir im Stande sind, zu fassen, wie, vermöge der Umbildung der Systeme seiner Vorgänger durch sein Princip, Plotin seine Philosophie genetisch selbst gefunden hat. Der Schlüssel zu seinem Verständniss ist kein anderer als die Methode, der er selbst bei der Bearbeitung seiner Philosophie gefolgt ist, sodass wenn wir sie einmal gefasst haben, sich Licht über die scheinbare Verworrenheit seiner Ansichten verbreitet. Es ist daher doch nicht ganz der richtige Weg, wenn man die Lektüre des Proklus vorgeschlagen hat, um den Plotin zu ver-

---

[16]) P r o k l i institutio theologica (ed. Fr. Dübner). Parisiis 1855.

stehn, umgekehrt Proklus muss aus Plotin verstanden werden; auch nicht der Standpunkt Baaders, Hegels oder Schellings ist geeignet, um Licht in die Philosophie des Dunkeln von Rom zu bringen, im Gegentheil würde dies Verfahren von vornherein der Objectivität der Darstellung Eintrag thun.

Ueber den Grundcharakter der Philosophie Plotins sagte Longinus,[17]) dass Plotin sich einer eignen Art der philosophischen Betrachtung bediente, und der Erste gewesen zu sein scheint, welcher die pythagoräischen und platonischen Principien genau und deutlich erläutert hat. Damit hat er die Auffassung des Plotin als Neu-Pythagoräer und Neuplatoniker ausgesprochen, die an sich wohl richtig, aber nicht vollständig ist. Vollständiger sagt Hegel: [18]) „Man kann Plotin ebensogut einen Neu-Platoniker, als Neu-Aristoteliker nennen, die Hauptsache ist, dass man ihn nicht nehmen muss im Gegensatz gegen Plato und Aristoteles (?); auch das Denken, den *λόγος* der Stoiker, hat er aufgenommen."

Genauer muss das so ausgedrückt werden, dass Plotin den Aristoteles durch stoische Gedanken, und die Stoiker durch aristotelische Gedanken kritisirt, dass er indessen auch positiv aus beiden Philosophien Elemente in die seine aufgenommen hat. Beide sollen aber doch nur zur Stütze, Erweiterung und Begründung des Platonismus, der am höchsten gestellt wird, dienen. Die positive Einwirkung der Stoiker ist nicht zu hoch anzuschlagen. Auch nach Zellers zweiter, für meine Zwecke sehr werthvollen Darstellung des Stoicismus,[19]) in der er Stoiker und Neuplatoniker zu nähern sucht, indem er im Stoicismus dynamischen Pantheismus nachweist und die religiösen Elemente betont, kann ich mein erstes Urtheil über das Verhältniss Plotins zu den Stoikern nicht ändern. Der Verlauf der Darstellung wird zeigen, dass Zellers Auffassung der Philosophie Plotins als dynamischer Pantheismus nur eine Seite der Sache trifft, dass die Probleme bei Plotin und den Stoikern zwar die gleichen sind, was sich aus der Gleichheit der Zeitverhältnisse erklärt, dass in der Lösung dieser Probleme Plotin sich aber prin-

---

[17]) Porphyrius de vita Plotini cap. XX.

[18]) Werke Bd. XV. p. 40. Ueber Hegels Auffassung vergleiche man die sehr richtige Kritik von J. U. Wirth die speculative Idee Gottes. 1845. p. 241 ff.

[19]) Die Philosophie der Gr. II. Aufl. III. 1. p. 106 ff. p. 288 ff. zu vergleichen damit Zellers erste Darstellung Plotins. Dagegen Neu-Platonische Studien I. p. 46. p. 54—56.

cipiell zu den Stoikern in Gegensatz setzt. Um willen dieses Unterschiedes von den Stoikern, der im Princip begründet ist, sondern wir die alexandrinische Philosophie und den Neuplatonismus als eine vierte Periode der griechischen Philosophie von der Zeit der stoischen, epicureischen und sceptischen Philosophie ab. Die Elemente übrigens in Plotins Philosophie weist schon Porphyrius [20]) vollständig nach, wenn er sagt: „In Plotins Schriften finden sich verborgene stoische und peripatetische Sätze; sehr häufigen Gebrauch macht er von den metaphysischen Lehren des Aristoteles," und „In den Versammlungen las man die Schriften platonischer Philosophen und Peripatetiker, oder was sonst gerade vorlag," wobei wir wohl an Schriften der Stoiker werden zu denken haben. —

Um also den Sinn dieser Zeugnisse, deren Wahrheit sich bei der Lectüre Plotins bewährt, zusammenzufassen, so ergiebt sich, dass die Philosophie des Plotin die Wiederherstellung des Platonismus, als der übergreifenden und höchsten Geistesmacht des Alterthums, ist, dass dieser Zweck durch eine Art systematischer Verknüpfung platonischer, aristotelischer und stoischer Elemente, die verschieden verwerthet sind, erreicht wird, und dass das Ganze doch von einem dem Plotin eignen, ihm und dem Ammonius gemeinsamen, Geist getragen wird. Auch die Natur dieser besondern, dem Plotin eignen und charakteristischen, Betrachtungsweise bestimmt Hegel ziemlich richtig, wenn er sagt, dass sie in der Rückführung jedes Einzelnen, Concreten, Besondern auf eine höchste Einheit und Allgemeinheit besteht, doch muss hinzugesetzt werden, dass diese Rückführung nicht sowohl logisch-metaphysischer Art, sondern vielmehr sittlich-religiöse Erhebung zum Guten ist, sodass das Letztere das Wesentliche und Charakteristische in Plotins Denkweise ist. —

Diese Auffassung hat sich uns bereits bei Darstellung der Lehre vom Sein und von der Seele bewährt, sie eröffnet uns auch den Eingang in Plotins Theologie. Er verknüpft den platonischen Begriff des Guten, den aristotelischen der Vernunft und den stoischen der Weltseele. In relativer Berechtigung erkennt er den Gottesbegriff der Stoa und des Aristoteles an. Die eigentlich bedeutungsvolle Leistung seiner Theologie besteht darin, dass er für den Gottesbegriff über den Begriff der Vernunft zu dem des Guten hinausging, wenn dies Gute auch etwas inhaltslos ist; dass er nachwies,

---

[20]) de vita Plotini. p. XIV.

dass nicht das Gute in der Vernunft, sondern die Vernunft im Guten ihr Princip hat.

Wir sind, um darzustellen, wie Plotin sich in seiner Theologie zu seinen Vorgängern verhält, der Arbeit überhoben, eine ausführliche Theologie der hellenischen Philosophie zu schreiben. Diese Aufgabe ist bereits gelöst,[21]) wir haben dies Verhältniss auch nur in dem Umfang darzulegen, als Plotin selbst über dasselbe sich ausgesprochen hat, um nicht in das Gebiet der Hypothese und der Vergleichungen abzuirren. Auch kommt es uns nicht sowohl darauf an, festzustellen, was die ältern Philosophen wirklich gelehrt haben, sondern wie sie Plotin aufgefasst hat, das Letztere ist hier das Maassgebende. —

Was seine Stellung zu den alten Philosophen[22]) betrifft, so spricht Plotin seine Absicht dahin aus, dass er durch seine Auseinandersetzungen nichts anders, als die Sprüche der alten Weisheit sammeln, sie erläutern, ihre Uebereinstimmung untereinander und mit Plato, der ihm in erster Linie steht, darthun wolle.

Die Pythagoräer[23]) werden einfach erwähnt, als Idealisten bezeichnet und damit zugleich als in Uebereinstimmung mit Plato und Plotin betrachtet; ihre Schriften und Meinungen werden aber übergangen.

Von den Eleaten erwähnt Plotin den Parmenides[24]). Aus seiner Philosophie werden folgende Sätze hervorgehoben:

1) Der Satz von der Identität des Denkens und Seins (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστι τε καὶ εἶναι*).
2) Das Sein wird nicht unter die sinnfälligen Dinge gesetzt, und als frei von körperlicher Bewegung aufgefasst. Es wird unter allumfassender Kugelgestalt vorgestellt.
3) Das Denken ist Insichsein, das seine Thätigkeit aus dem eigenen Mittelpunkt entfaltet (*καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ*.

---

[21]) Zu nennen ist das scharfsinnige, aber in der Form schwerfällige und in den Resultaten mitunter fehlgehende, Buch von Krische die theologischen Lehren der griechischen Denker. Göttingen 1840. Wirth die speculative Idee Gottes 1845. Zeller die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen. Vorträge und Abhandlungen 1865, p. 1. p. 9. und zahlreiche einzelne Abhandlungen, die Ueberweg im Grundriss nachweist.

[22]) Enn. V., I. cap. VIII.

[23]) Enn. V. lib. I. cap. 8.

[24]) Enn. V. lib. I. cap. 8.

4) Das Eine (Sein) ist mit dem Begriff der Ursache verknüpft, indem durch die Einheit die Vielheit gesetzt wird.
5) Im Parmenides des Plato wird eine Dreiheit der höchsten Principien gelehrt:
   a) τὸ πρῶτον ἕν,
   b) τὸ ἕν bezeichnet als πόλλα (νοῦς bei Plotin),
   c) ἕν καὶ πόλλα.

Die Wahrheit des Satzes von der Identität des Denkens und Seins weist Plotin für die Sphäre der Vernunft nach, die wesentlich als diese Identität bestimmt wird; da indessen weiter bewiesen wird, dass sich keineswegs alles Seiende in den Begriff der reinen Vernunft lösen lässt, sondern dass über diesen Begriff hinausgegangen werden muss, dass es Wesen über der Vernunft und ohne Vernunft giebt, so verliert auch jener Satz die absolute Bedeutung und erhält nur relativen Werth. Der Begriff der Causalität wird massgebend für den Nachweis des Zusammenhanges unter den Wesen, obwohl es nicht der einzige Begriff ist, der dazu dient; der Parmenides des Plato ist der Spiegel, in dem Plotin die Dreiheit seiner eignen Principien reflectirt sieht.

Aus Heraclits[25]) Philosophie wird der Dualismus hervorgehoben zwischen dem einen, ewigen idealen Sein (τὸ ἕν εἶδεν ἀΐδιον καὶ νοητόν), und den stets wechselnden Körpern (τὰ σώματα γένεται ἀεὶ καὶ ῥέοντα). Dieser Gegensatz des Heraclit ist wesentlich für Auffassung des Gegensatzes zwischen Geist und Natur bei Plotin.

Dieser Gegensatz findet sich auch bei Empedocles[26]). Auch er unterscheidet zwischen einem unkörperlichen Princip und den materiellen Elementen, als Ursache aber des Werdens setzt er den Streit (νεῖκος), das trennende, und die Liebe (φιλία), als das einende Princip.

In Betreff des Anaxagoras[27]) klagt Plotin über den Mangel an genauer Auseinandersetzung. Er nahm den Begriff der Vernunft an und fasste sie als reines Denken, übersinnlich, einfach und einheitlich, (νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων ἁπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἕν). Zunächst verdankt

---

[25]) Enn. V. lib. I. cap. 8. cf. Enn. II., I. 2.

[26]) Enn. V., I. 8.

[27]) An derselben Stelle cf. Enn. II., IV. 7. Simplic. in Arist. Phys. fol. 33.

wohl Plotin seinen Begriff der Vernunft dem Aristoteles, aber auch seine Uebereinstimmung mit Anaxagoras ist deutlich.

In Betreff Platos gilt es namentlich, was wir gesagt haben, dass es vorzugsweise für unsern Zweck darauf ankommt, festzustellen, wie Plotin die Theologie Platos aufgefasst hat, mit dem sich in Uebereinstimmung zu setzen der vorzüglichste Zweck seiner Auseinandersetzung ist. Plotins Auffassung Platos ist lange massgebend gewesen und hat zu vielen Missverständnissen Veranlassung gegeben[28].

Plotin geht bei der Darstellung der theologischen Ansichten des Plato aus von einer Stelle im zweiten Briefe[29]) *περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ᾿ ἐστὶ, καὶ ἐκείνου ἕνεκεν πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.* Unser Philosoph sieht demgemäss die Platonische Ansicht in der Annahme eines dreifachen göttlichen Princips, und bestimmt das Wesen der Gottheit vorzugsweise durch den Begriff der Causalität. In der nähern Begriffsbestimmung jenes dreifachen göttlichen Wesens fasst er dasselbe: I) als *νοῦς,* gleich dem *δημιουργός* im Timaeus und identisch dem, was unter dem *ὄν* und unter *ἰδέα* zu verstehen ist. Er formt II) nach dem Timaeus[30]) die Seele (die Weltseele), die in absteigender Linie nach dem Causalitätsverhältniss mit ihm verbunden ist. Die Ursache des *νοῦς* ist aber III) wiederum im Guten (*τἀγαθόν*) zu suchen, das nach der Republik[31]) als Princip des Seins, der Erkennbarkeit der Objecte und der Erkenntnisskraft zu setzen ist, und somit von Plotin als *ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας* aufgefasst wird. Somit ist gemäss Plotins Auffassung des Plato diesem Philosophen das Göttliche ein Dreifaches: *τἀγαθόν, νοῦς, ψυχή*, und diese hängen untereinander zusammen nach dem Verhältniss der Ursache zum Verursachten, sodass aus dem Guten der *νοῦς,* aus dem *νοῦς* die *ψυχή* stammt.

Aristoteles wird auch in Bezug auf seine Gotteslehre von

---

[28]) So ist es Plotins Auffassung von der Souverain spricht: Le Platonisme devoilé. à Cologne 1700. I. chap. V. p. 53. Enfin Plato philosophant plus avant forma une espece de Trinité u. s. w. vgl. Zeller: Ph. d. Gr. 2. Aufl. II. 1. p. 449—456; p. 456. Anm. 3.

[29]) p. 312. E.

[30]) Tim. p. 30. B.

[31]) Rep. VI. p. 505 ff. p. 508; VII. p. 517. C.

Plotin vorzugsweise kritisch behandelt. Diese Kritik Plotins bezieht sich auf Metaphys. XII. cap. VI.—IX.[32]) Bekanntlich hat an dieser Stelle[33]) Aristoteles die Nothwendigkeit einer ἀρχὴ auseinander gesetzt, die ἐνέργεια ist, was beiläufig gesagt, viele neuern Philosophen ganz vergessen zu haben scheinen. Es soll gezeigt werden, dass nothwendiger Weise eine ewige, unbewegliche Substanz existiren muss. Sind die Substanzen vergänglich, so ist Alles vergänglich; die Bewegung und Zeit müssen aber ewig sein. Es findet nun keine Bewegung statt, wenn blos ein zur Bewegung Fähiges vorhanden ist, dasselbe aber nicht in Aktualität übergeht, denn das blos Potentielle kann auch nicht thätig sein. Es sind nicht nur die ewigen Substanzen, die Ideen, sondern ihnen muss auch ein Princip innewohnen, das Veränderungen zu bewirken vermag. Die Annahme blos der Idee ist also unzureichend, auch die Annahme einer andern Substanz neben den Ideen, wenn sie zwar thätig, ihr Wesen aber nur potentiell ist. Es muss also ein Princip existiren, dessen Wesen Aktualität ist .und zwar ein immaterielles, ewiges Princip. Dieses Aktuelle ist früher, als das Potentielle, und alle Bewegung kann nur stattfinden, wenn dies Aktuelle die Ursache ist, da der Materie die Selbstbewegung mangelt. Als diesen ersten Beweger beschreibt Aristoteles dann die Vernunft (νοῦς)[34]). Es existirt etwas, das in steter Bewegung begriffen ist. Es existirt also auch etwas, das bewegt, ohne bewegt zu werden; ein solches, das ewig ist, Einzelsubstanz, Aktualität. Dies erste Princip wird auf der einen Seite als Denken bestimmt, auf der andern ist es, was wohl zu bemerken ist, das Begehrenswerthe. Hier fasst Aristoteles es selbst als das Gute; den Anfang des Strebens macht das Denken. Dies Erste ist einfach, dem Besten analog, existirt mit Nothwendigkeit. Es kann nicht anders sein, als es ist, ist schlechthin absolut, ist Vernunft, welche die Ideen denkt. In dieser denkenden Betrachtung ist die Gottheit seelig. In ihr ist Leben, denn die Vernunft ist Thätigkeit. Gott ist also ein ewiges, lebendiges, bestes Wesen, um seiner Natur willen von allem Sinnlichen geschieden. Er hat keine Ausdehnung, sondern ist untheilbar, unzertrennlich, unbe-

---

[32]) Die übrigen Stellen der Metaphysik II, II, 10, III, I, 12; IV, VIII, 11; V, V. 9. XI, 2, 10 cf. Schwegler: Die Met. des Arist. 1859. p. 180 ff.

[33]) Biese: die Ph. des Aristoteles I. p. 352 ff. Zeller: Phil. der Gr. II, II, p. 295 ff.

[34]) cap. 7.

grenzt, leidenlos, ohne Anderswerden. Neben diesen höchsten Gott setzt Aristoteles dann noch im Folgenden[35]) in polytheistischem Zuge eine Zahl Neben- und Untergötter als Beweger der verschiedenen Himmelssphären. Dann bestimmt er[36]) das Wesen der göttlichen Vernunft als Denken ihrer selbst; dies Denken ist durch nichts Anderes beherrscht. Sie denkt entweder sich selbst oder etwas Anderes, und zwar entweder immer dasselbe oder etwas Verschiedenes. Der Gegenstand des Denkens ist aber nichts Gleichgültiges, die Vernunft muss das Göttlichste ohne Wandel denken. Wenn sie aber das Vorzüglichste denkt, so muss sie sich selbst denken, ihr Denken ist Denken des Denkens. Die Verstandsreflexion und die sinnliche Wahrnehmung gehen immer auf etwas Anderes, auf sich nur nebenbei. Bei den theoretischen Wissenschaften sind aber Begriff und Denkthätigkeit mit der Sache identisch, Denken und Gedachtes sind dabei nicht verschieden, sondern eins. Wie sich so das menschliche Denken in gewissen Augenblicken verhält, so verhält sich das göttliche Denken seiner selbst die Ewigkeit hindurch. Auch erfasst das Denken der göttlichen Vernunft das Beste nicht in Theilen, sondern auf einmal.

Diese Aristotelische Stelle ist auch positiver Weise von fundamentaler Bedeutung für die Lehre Plotins. Seine Kritik der Aristotelischen Gotteslehre kommt im Wesentlichen auf Folgendes hinaus:

1) Aristoteles hatte den Begriff des *νοῦς* aus der Causalitätsreihe hergeleitet. Nun meint Plotin, es sei bei diesem Princip, das er als *χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητὸν* fasst, als dem Ersten und Höchsten nicht stehn zu bleiben, weil ihm das Denken beigelegt wird, das Denken aber Vielheit setze, vor der Vielheit aber die Einheit Bestand haben müsse. Daher sei in der Causalitätsreihe noch zu einem Princip über und vor dem *νοῦς* fortzuschreiten.
2) Plotin macht auf den Widerspruch aufmerksam des Einen und der vielen Götter (Widerspruch zwischen Met. XII. cap. VII. und VIII.) Es fehlt die Rückführung dieser Vielheit auf die Einheit.
3) Das Verhältniss des Geistes zur Welt, des idealen Princips zu den sinnlichen Dingen, bleibt bei Aristoteles unklar.

---

[35]) cap. 8.

[36]) cap. 9.

4) Damit hängt zusammen, dass die Zweckmässigkeit und Harmonie der Welt aus dem Princip des νοῦς nicht hinreichend erklärt ist. —

Im Anschluss an diese kritische Auffassung des Aristoteles erledigt Plotin sein erstes Bedenken dadurch, dass er in der Causalitätsreihe fortschreitend über der Vernunft das Gute als deren Princip annimmt, die Vielheit der göttlichen Principien führt er auf die Einheit durch das Causalitätsverhältniss einerseits, durch den Zweckbegriff audrerseits, zurück, verknüpft überhaupt seine Begriffe dialectisch. Die Lücke zwischen Vernunft und Natur, die bei Aristoteles geblieben ist, füllt er durch den Begriff der Weltseele aus, und von ihr leitet er auch die Ordnung, Zweckmässigkeit und Harmonie der sichtbaren Welt als von ihrer Ursache her.

Von den Stoikern[37]) scheint Plotin in seiner Theologie doch wenig beeinflusst zu sein, auch ist wohl nichts unverträglicher, als ihr Materialismus und sein Idealismus. Plotin hebt an geeigneter Stelle hervor, dass im stoischen System nur die Materie Bestand habe, dass Gott nichts anders sei, als Materie und eigentlich ein blosser Name für das höchste Princip des Systems. Andrerseits theilt Plotin mit den Stoikern doch die Prädikate, welche dem göttlichen Wesen beigelegt werden, namentlich die Verbindung der Begriffe des λόγος mit der Weltseele, die Auffassung als ζῷον λογικόν, νοερόν, μακάριον, τέλειον, sodass wir doch geneigt sind, auch hier positive Einflüsse anzunehmen, wenn für den plotinischen Begriff der Weltseele das Zurückgehen auf den Timaeus des Plato auch genügt hätte.

Plotin verknüpft und verbindet nun diese von verschiedenen Seiten herstammenden Begriffe und zieht die Summe dessen, was das Alterthum an philosophischen Lehren über das Wesen Gottes durch Nachdenken gewonnen hat.

Leiten wir die Sache aus ihren letzten Gründen her, so kann auf das Wesen Gottes in dreifacher Weise geschlossen werden:

1) Es kann vom einfachen Begriff des Seins ausgegangen, dieser Begriff kann in seinem Verhältniss zum Denken aufgefasst und daraus auf Gottes Wesen und Existenz geschlossen werden; so geschah es bei den Eleaten, so bei Anselm. Weit kommt man mit diesem Verfahren nicht. Vom eleatischen

[37]) Zeller: Ph. d. Gr. III, 1. p. 121 ff.

Standpunkt ergiebt sich nur der Satz: „das Sein ist,“ Anselm hat eigentlich nur den Begriff der Absolutheit insofern erläutert, als er sagt, dass das Sein dazu gehört.

2) Es kann vom Begriff der Causalität und der Causalitätsreihe aus ein Schluss auf eine höchste Ursache gezogen und diese selbst als Gott bezeichnet werden, wie dies von Aristoteles und Spinoza geschehen ist.

3) Es kann vom Begriff des Zweckes aus auf die zwecksetzende Vernunft geschlossen und diese als Gott gefasst werden, wie sich dies in der Sokratisch-Platonischen Gotteslehre findet.

Alle diese Wege können wiederum auf dreifache Art und Weise betreten werden, indem das Sein, die Ursache, der Zweck, entweder rein an sich aufgefasst, oder als Grundbestimmungen der Natur, oder als immanent der Menschenseele und dem Menschenleben betrachtet werden. Diese Wege gipfeln aber darin, dass sie auf den Begriff des Geistes führen, wenn sie freilich auch das Problem der in drei Personen einen Substanz nicht lösen. Plotin ist nun die meisten dieser Wege gegangen, und so ist es auch ihm wesentlich, Gott als Geist zu bestimmen. Richtig war es, wenn er vom Begriff der Vernunft zu einem Princip derselben, aufstieg, wenn er noch eine nähere Vermittlung zwischen Vernunft und Natur suchte, in der sichern Erkenntniss, dass auch der Begriff der Natur sich nicht völlig in reine Vernunft auflöst. Sein Fehler bestand darin, dass er jene drei Bestimmungen des göttlichen Wesens als Aggregat fasste, anstatt sie im Begriff des Geistes, der Leben, Vernunft und in höchstem Sinn das Gute ist, aufzulösen. Um eine Analogie anzuführen, so fehlt der Trinität Plotins der Trinität des christlichen Dogmas gegenüber der specifische durch Offenbarung gegebene Inhalt der Letztern. Im ersten Princip Plotins findet sich das Sein, im zweiten die Substanz, im dritten der Begriff der Hegelschen Logik, ebenso lassen sich die drei Potenzen Schellings, die ὕλη in Gott, die Plotin nur viel richtiger construirt und begrifflich bestimmt, und die drei Hypostasen nachweisen. Auch die sogenannte Natur in Gott fehlt bei ihm nicht.

Somit nimmt also Plotin, um es übersichtlich hier aufzustellen, wobei wir uns an die Bücher Enn. V, lib. IV. (VII. Kirchh.) und Enn. V. lib. II. (III. Kirchh.) anschliessen, ein dreifaches göttliches Princip an.

A. Das **Erste, Eine Gute.** Es ist ein einfaches Wesen, über und vor allen Dingen, bei sich, ein Eins, einzig, absolut, bedürfnisslos, unkörperlich. Es ist nicht todt und ohne Leben, sondern Princip und Ursprung aller Dinge. Es ist Alles und keins, denn es umfasst Alle, und ist daher im Stande, Allen gegenwärtig zu sein, und ist doch von jedem einzelnen von ihnen unterschieden. Weil nichts in ihm ist, so ist Alles aus ihm. Das Sein (ὂν) ist seine Erstgeburt.

B. Das zweite Princip ist die **Vernunft**, die ein- und vielfache. Sie ist nicht das erste Erzeugende, aber das höchste Erzeugte und steht höher als alles Uebrige. Ihre Wirksamkeit ist das Denken, das Denken betrachtet das Gedachte und tritt in Beziehung zu ihm; das an sich unbegrenzte und unbestimmte Denken wird durch das Gedachte begrenzt und bestimmt. Aus der unbegrenzten Zweiheit und Einheit nehmen die Zahlen und Ideen ihren Ursprung. Die Fülle und Allheit der Ideen ist a priori der Vernunft immanent, die Vernunft ist raum- und zeitfrei. —

C. Diese Vernunft oder dieser denkende Geist hat nun ein drittes, ihm ähnliches Wesen, erschaffen, ein Bild seiner selbst, **die Seele**, welche wiederum die Natur erzeugt, theilweise in diese Schöpfung eingeht, und so eine Naturseite ihres Wesens hat, theilweise aber auch geistigen Wesens ist und somit ein Doppelleben führt. —

So leitet Alles vom Einen seinen Ursprung her, und Alles besitzt auch wiederum Rückführung zu ihm (ἀναγωγή) durch Zwischenwesen. Es entsteht somit eine Rangordnung der Dinge, die den einzelnen verschiedenen Werth verleiht. So zieht sich das Leben durch das Universum wie eine Kette, die unter sich unterschiedene Glieder hat, aber unendlich mit sich zusammenhängt. —

Die nähere Art und Weise der Herleitung dieser Wesen und ihre dialectische Verknüpfung werden wir weiter unten kennen lernen. —

Fragen wir nach der Stellung der Begriffe dieser philosophischen Theologie zu den Göttern und Mythen der Volksreligion, so hat Plotin wohl kaum, wie Zeller in seinem Vortrage über die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen es annimmt, zwischen Monotheismus und Polytheismus vermitteln wollen, seine Tendenz

ist, geistigen Monotheismus zu lehren. Schelling[38]) ferner scheint mir ziemlich unklare Vorstellungen von dem objectiven Sachverhalt gehabt zu haben, wenn er von den Neuplatonikern sagt: dass sie eigentliche Metaphysik in der Mythologie sahen, und dass sie unter den eigentlichen Erklärern der Mythologie keine Stelle finden. Sieht etwa Schelling etwas andres darin, als Metaphysik und spricht er sich mit den letzten Worten nicht selbst ein Urtheil? Plotins Mythenerklärung hat zum nächsten Vorbild die der Stoiker[39]), welche mythische Vorstellungen in Begriffe des Systems auflösten, was bei ihnen aber materialistisch und physisch ist, ist bei ihm theologisch, idealistisch und ethisch. Im Allgemeinen lässt sich darüber sagen: Mythen bewegen sich in der Sphäre der Vorstellung, Plotins Standpunkt ist der der Idee. Er schreibt den Mythen daher nicht als solchen Wahrheit zu, sondern sucht die in ihnen ausgesprochenen Vorstellungen auf einen Ideengehalt zurückzuführen. Dies geschieht:

1) dadurch, dass er sich der mythischen Namen der Götter ziemlich willkührlich zur Bezeichnung seiner fundamentalen Begriffe bedient;
2) dadurch, dass er durch die in den Mythen und Sagen erzählten Begebenheiten und Vorgänge metaphysische Verhältnisse oder sittliche Acte anschaulich für die Vorstellung erläutert;
3) dadurch, dass er die philosophischen Mythen des Plato in ihren Ideengehalt aufzulösen sucht. —

Was den Umfang seiner Bekanntschaft mit den Mythen und Sagen angeht, so steht seine genauere Kenntniss des Homer und auch wohl des Hesiod fest. [40]) —

Plotin bedient sich folgender mythischer Namen zur Bezeichnung von theologischen Begriffen und mythologischer Vorgänge zur Verdeutlichung metaphysischer oder ethischer Acte:

Adrastea (Beiname der Nemesis) III, II, 13, bezeichnet die in der Weltordnung liegende Gerechtigkeit, wonach Jemand dasselbe Unrecht in einer andern Existenz erleidet, das er begangen hat.

---

[38]) Einleitung in die Philosophie der Mythologie. 1856. p. 33.

[39]) Zeller, Phil. der Gr. III, I, p. 299—311.

[40]) Die Stellen sind am vollständigsten von Kirchhoff gesammelt: Plotini opera. 1856. II, p. 435.

Aphrodite, III, v, Seele, vergl. weiter unten; V, viii, 2, Bezeichnung der Schönheit; V, viii, 13, Weltseele; VI, ix, 9, Seele. Unterschieden wird in platonischer Weise zwischen der himmlischen und irdischen Aphrodite.

Apollon, V, v, 6, geistloses Wortspiel mit dem Namen Ἀ-πολλων, Bezeichnung der Nicht-Vielheit, d. h. Einheit des Ersten, Göttlichen.

Athene, V, v, 7. Bezeichnet die Vermittlung göttlicher Hülfe.

Dionysos, IV, iii, 12. Die Mythe vom Spiegel des Dionysos wird auf die Seele gedeutet, die aus der geistigen sich in die sinnliche Welt herabsenkt, weil sie in der letztern ihr Bild erblickt hat.

Demeter, IV, iv, 27. Seele der Erde = Hestia.

Dione, III, v, vergl. weiter unten die Erklärung der Stelle.

Eros, Liebe, III, v, vergl. diese Stelle; Eros und Psyche VI, ix, 9.

Epimetheus, IV, iii, 14, zusammenhängende Stelle; bezeichnet den in der geistigen Welt lebenden Menschen, der das Geschenk der Pandora empfängt.

Hades, der Aufenthalt der Seele darin wird gedeutet VI, iv, 16.

Hermes, III, 6, 19, mit dem Zeugungsglied, stellt die immer zur Erzeugung der sinnlichen Dinge bereite göttliche Vernunft dar. Ihm gegenüber steht die unfruchtbare Materie.

Herakles, IV, iii, 14, der geistige Mensch, der den Prometheus erlöst I, i, 12; IV, iii, 27; IV, iii, 32, Bezeichnung des Doppellebens der menschlichen Seele zwischen Geist und Sinnlichkeit. Man vergleiche den Schluss von Schillers Gedicht: Das Ideal und das Leben.

Hestia = Demeter, IV, iv, 27 und IV, iv, 30, Seele der Erde und Erde.

Kronos, V, i, 4; V, i, 7; V, viii, 13 = νοῦς. Er ist gefesselt, weil er in seiner Identität derselbe bleibt. Er hat dem Zeus (die Weltseele) die Herrschaft über das Universum überlassen und sich die Macht über die geistige Welt vorbehalten. Er hat in sich seinen Vater Uranos aufgenommen und denselben verstümmelt, d. h. er hat die ursprüngliche Einheit des Göttlichen in eine Vielheit zertheilt; dass er seine eignen Kinder verzehrt hat, soll bedeuten, er fasst die Welt der Ideen in sich; das Verhältniss von Vater und Sohn bedeutet das innere genetische Verhältniss der Begriffe und Wesen zu einander.

Kalypso, Kirke, } I, vi, 8. Bezeichnung der Sinnlichkeit, welche den Menschen (Odysseus) ursprünglich gefangen hält.

Lethe, IV, III, 26. Für die Seele ist der Körper der Fluss Lethe, denn bei der Verbindung mit dem Körper hat die Seele die geistige Welt vergessen.

Lynkeus, V, VIII, 4. Sein durchdringender Blick ist Symbol des geistigen Lebens und der Alles durchdringenden Erkenntniss des Geistes.

Musen, III, VII, 10. Ohne besondre philosophische Bedeutung.

Narciss, I, VI, 8. Bezeichnet die Seele, die sich in die Sinnlichkeit verirrt und verliert.

Odysseus, I, VI, 8. Der Mensch.

Parzen und ihre Mutter die Nothwendigkeit, II, III, 9, 15. Weltordnung, Weltgesetz als Bedingungen des Schicksals.

Pandora, IV, III, 14, sinnliche Welt, Natur.

Prometheus, IV, III, 14. Der Mensch.

Uranos, V, VIII, 13. Das Erste, Eine, Gute.

Zeus, II, III, 13; III, V, 1; IV, III, 12; IV, IV, 9; V, I, 7; V, V, 3; V, VIII, 4; V, VIII, 10; V, VIII, 13. Die Weltseele, man vergleiche die Auslegung der Stoiker.

Ueber Dämonen, Magie und Mantik wird in der Physik gehandelt werden. — Noch ist anzumerken, dass Plotin, ähnlich wie Plato und Aristoteles, die Gestirne als Götter bezeichnet.

Von den philosophischen Mythen sind es besonders die des Phaedrus und des Symposion, welche Plotin seiner Begriffswelt gemäss in ihren Ideengehalt aufzulösen sucht. Der Phaedrusmythus ist im VIII. Buch der V. Enneade, der Mythus des Symposion im V. Buch der III. Enneade näher behandelt worden. Letztere Stelle wollen wir ins Auge fassen, um daraus Methode und Behandlungsweise Plotins kennen zu lernen; der philosophische Gehalt ist übrigens sehr gering; richtig fasst ihn Zeller in die kurzen Worte cp. 4: *Ἀφροδίτη ψυχή· ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης.* [41])

Voraus haben wir die Erklärung der Aphrodite zu nehmen. Es wird eine doppelte Aphrodite unterschieden, die Urania und die Tochter des Zeus und der Dione. Die erstere ist die göttliche Seele, die Weltseele, die rein aus dem Geist geboren ist und im Geist beharrt. Sie ist ohne Mutter, d. h. sie ist eine Gottheit, und

---

[41]) Zeller: Die Phil. der Gr. I. Aufl. III, II, p. 813. cf. Starke, Plotin de amore sententia. 1854. Steinhart: Melet. Plot. p. 15.

hat eine von der Materie gesonderte Existenz. Ihr Kind Eros hat nichts andres zu bedeuten, als die Liebes-Beziehung der Weltseele zum Geiste, er ist das Auge, womit die Seele den Geist sieht. Die andre Aphrodite ist die Seele in der sinnlichen Welt, der ihr beigegebene Eros ist die der Seele einwohnende Liebe, d. i. das Verlangen nach dem Guten und Schönen des Geistes. Seine Erläuterung über das Wesen dieses Eros und die platonische Mythe von seiner Entstehung hat Plotin selbst kurz zusammengefasst.[42]) Wir geben diese Zusammenfassung, weiter die Sache auszuführen ist nicht von philosophischem, sondern nur gelehrtem Interesse.[43]) Aphrodite ist die Seele, die neben und unter der Vernunft (νοῦς) existirt. Sie empfängt von ihm die λόγοι, die sie selbst schön machen, und ihr eine Kenntniss der ewigen Schönheit des Geistes geben. Diese λόγοι, welche in der Seele existiren, sind der Poros, der Ueberfluss des Nektar, d. h. des Gedankens der Schönheit, die vom Geiste ausströmt. Ihr in die Seele leuchtender Glanz ist der Garten des Zeus, der an dieser Stelle als Geist aufgefasst wird. Poros schläft in diesem Garten bedeutet: der λόγος hat Bestand in einem andern Princip (der Seele), als in dem, von welchem er ausging (vom Geiste). Da sich Güte, Schönheit, Leben bei den Wesen (den Ideen) immer manifestiren, so sagt Plato, dass die Götter, die sich immer der Seligkeit erfreuen, bei einem Feste sitzen.

Der Eros existirt, seit die Seele existirt, mit Nothwendigkeit, er verdankt seine Existenz dem Verlangen der Seele, die nach dem Guten und Besten strebt. Er ist ein gemischtes Wesen, bedürftig, weil er nöthig hat, sich zu sättigen, er nimmt Theil am Ueberfluss des Guten, weil er das Gute sucht, was nicht geschehen würde, wenn er nicht bereits das Gute in sich hätte. Er ist also der Sohn des Poros und der Penia; der Mangel und die Erinnerung an das Gute zugleich haben in der Seele die Sehnsucht nach dem Guten entstehen lassen, welche das Wesen des Eros ausmacht. Das Bedürfniss, die Penia, ist die Materie und deren Unbestimmtheit, oder vielmehr der Zustand der Seele, welcher diese Rolle der Materie spielt, denn dieser Eros wohnt der Seele in ihrer Verflechtung mit der sinnlichen Welt inne. Somit ist der Eros ein Dämon, der

---

[42]) Enn. III, v, cp. 9.

[43]) Für die weitre gelehrte Behandlung zu empfehlen: A. Jahn: Dissertatio Platonica. Bern 1839. Stallbaum: Diatribe in mythum Platonis de divini amoris ortu, Leipzig 1854.

an der Materie theilnimmt, weil er nicht völlig das Gute besitzt, er ist geboren aus der Seele, weil er das Gute seit seiner Geburt erstrebt.

Von Plotins Auffassung der Mysterien [44]) wäre in diesem Zusammenhange zu bemerken, dass er in ihnen eine gewisse Symbolik sieht, die in ahnungsreichen Andeutungen, wenn auch vielleicht unbeabsichtigt, auf eine tiefere Erkenntniss hinweist. Diese tiefere Erkenntniss ist die durch Anschauung zu gewinnende Einsicht in die Welt des Geistes.

Die Schriften Plotins, aus denen wir den Inhalt dieses Buchs geschöpft haben, sind bei der allgemeinen Uebersicht der Schriften angeführt worden. [45]) Die Behandlungsweise der Quellen unterscheidet sich in nichts von der der andern Bücher, so bleibt uns nur noch übrig eine Uebersicht des Inhalts zu geben.

Die Theologie des Plotin oder der zweite Theil der Dialectik hat die Aufgabe nachzuweisen, dass die theologischen Principien Plotins sich in den Begriff des Geistes auflösen lassen. Er ist wesentlich das Leben, die Vernunft, die Schönheit, das Gute. Ihre Tiefe liegt in dem Hinausgehen über den Begriff der Vernunft zu dem des Guten. Sie zerfällt in zwei Abschnitte:

Im ersten Abschnitt entwickeln wir im:

I. cap., indem wir der induktiv-genetischen Methode folgen, welche der Genesis des Denkens nachgeht, dass Wahrheit, Freiheit und Schönheit auf den Begriff der Vernunft, von da aus aber auf den Begriff des Guten, als auf ihr höchstes Princip, zurückzuführen sind.

Im zweiten Abschnitt erläutern wir in deduktiv-genetischer Methode, indem wir der Genesis des Seins folgen, im

II. cap. die Lehre vom Guten, Einen (pythagoreisch-platonisch); im

III. cap. die Lehre von der Vernunft (aristotelisch) und die Lehre von der Weltseele (stoisch), soweit sie in dieses Buch gehört. —

Die Unterscheidung der induktiven und deduktiven Entwicklung ist bis jetzt übersehen worden. —

Die zu Grunde liegende Construction des Plotin ist deduktiv folgende:

---

44) Enn. VI, ix, cp. 9.

45) N. P. Studien, IV, p. 6.

1) das Gute,
2) das Sein, } die Vernunft, die Schönheit, die Zahl, die Ewigkeit,
3) das Denken, }
4) das Leben.

Das Sein, das wir, um einen Einblick in das ganze System zu gewinnen, vorangenommen haben, steht zu allen Begriffen in näherer Beziehung und Verwandtschaft. Am nächsten kommt es dem Guten, obwohl es nicht das Gute selbst ist, sondern nach dem Guten seine Stelle findet, weil es sein Princip im Guten hat. In der Vernunft ist es dem Denken identisch, doch geht es ihm vorauf, ebenso wird seine Identität mit Zahl, Ewigkeit und Schönheit behauptet. Das Sein, die Seele und das Leben sind in gleicher Weise verwandt, doch auch hier geht das Sein vorauf. So schliessen sich der erste und zweite Theil der Dialectik zusammen. Das Vernunftprincip ist in relativer Berechtigung anerkannt, doch erhält der Vernunftgebrauch sein Regulativ am Guten, weil das Gute Princip der Vernunft ist. Der Parmenideische Satz von der Identität des Denkens und Seins ist auf eine gewisse Sphäre eingeschränkt. Dem Satze: „das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche vernünftig," stellt sich der andere gegenüber: das Gute ist wirklich, und alles Wirkliche ist gut.[46]) Das Gute selbst bleibt zwar noch etwas bestimmungslos und inhaltleer, indessen ist hier die Tendenz anstatt der Leistung zu nehmen. Auch Hegel[47]) hatte übrigens in der Wissenschaft der Logik, indem er inductiv construirte, diese Construction im Sinn, wenn er das Leben und das Gute mit in die Betrachtung aufnahm. Er ging freilich damit über sein Vernunftprincip hinaus und übte eine Art Selbstkritik, in der Tiefe liegt. Rosenkranz hat in seiner Wissenschaft der logischen Idee, deren Werth auf Berücksichtigung des Zweckbegriffs und schärferer Scheidung der Bestimmungen des Seins von denen des Denkens beruht, in reiner Durchführung des Hegelschen Princips, diese Begriffe wieder ausgeschieden, es ist indessen doch festzuhalten, dass sich hier bei Hegel eine ähnliche Erscheinung findet, wie sie Rosenkranz in der Geschichte der Kantischen Philosophie von der Dialectik der Kritik der reinen Vernunft richtig anmerkt,

---

[46]) Der Nachsatz ist freilich nicht richtig.

[47]) Wissenschaft der Logik, III, WW. Bd. V, p. 244, p. 320. Rosenkranz, Wissenschaft der logischen Idee. 1858. I, p. IX, X.

das Hinausgehen nämlich über den eignen Standpunkt. Platonische Elemente treiben hier wie dort darüber hinaus. —

Erster Abschnitt.

Induktive Entwicklung.

Kap. I. Von Wahrheit, Schönheit, Freiheit.

Wir haben zuerst im Allgemeinen die drei göttlichen Wesen und die geistige Welt nach den drei Gesichtspunkten Wahrheit, Schönheit und Freiheit zu untersuchen und nachzuweisen, wie diese zum Princip den *νοῦς* haben, während dass das Eine ihnen transcendent ist, die Seele nur in entlehnter Weise und in zweiter Linie an ihnen Theil nimmt. Es ist die dialectische Verknüpfung der platonischen Ideenwelt mit dem aristotelischen Begriff des *νοῦς*, welche wir hier in ihren genauern Bezügen zu entfalten haben. Es ist dabei zu zeigen, wie diese Ideen über die Vernunft auf das Gute, als auf ihr Princip (*ἀρχή*), zurückzuführen sind.

I. *Die geistige Welt als Gedanke.*

Wir verknüpfen hier die in den Büchern Enn. V, VI (XXII Kirchh.) und Enn. V, III (XLIII Kirchh.) enthaltenen Begriffsbestimmungen.

Für den Sprachgebrauch ist von vorneherein zu bemerken, dass das deutsche Wort Geist beides bezeichnet, das denkende Princip und das Gute, für den Griechen fällt beides aus einander, denn *νοῦς* ist wesentlich das denkende Princip. Es würde am besten durch Vernunft zu übertragen sein, wir behalten aber die übliche Bezeichnung Geist auch bei, wobei wir dann erinnern, dass *νοῦς* dem Vollbegriff des deutschen Wortes nicht entspricht, da Geist zunächst das Gute und in zweiter Linie Denken bedeutet.

Im ersten der beiden vorgenannten Bücher hat Plotin namentlich die Absicht nachzuweisen, dass das Erste und Eine, das Gute, nicht denke, im andern führt er näher aus, wie das Denken in der Sphäre des Geistes und der Seele beschaffen sei, unterscheidet zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein, deckt die Quelle des Selbstbewussts eins auf und zeichnet somit als der Erste die Grundlinien einer Phänomenologie des Geistes. —

A. Jedes Denken [1]) setzt im Allgemeinen Einheit und Dualität voraus, ein denkendes Subject und ein gedachtes Object, näher aber giebt es zwei Arten des Denkens, a) ein Denken, das sich selbst denkt; es ist mehr der Dualität enthoben, denn es besitzt das, was es denkt, in sich, ist substantiell nicht von dem unterschieden, was es denkt, das denkende Subject und das gedachte Object machen hier nur ein Wesen aus. Es ist das erste Denken. Als Denken ist es jene Identität und doch zugleich Zweiheit, es hebt die Zweiheit aber in der Einheit der Vernünftigkeit auf. b) Zweitens giebt es ein Denken, das ein Anderes denkt, als es selbst ist. Es hat das gedachte Object auch wohl in sich, unterscheidet sich aber wesentlich davon.

Angewandt auf die Theorie der drei göttlichen Wesen, so ist der Geist (νοῦς) das erste denkende Princip, die Seele das zweite, das Princip, das höher, als der νοῦς ist, denkt nicht. Etwas näher wird ausgeführt, wie die Vernunft zugleich das Denken und das Sein ist.

a) Die Vernunft [2]) ist das höchste, denkende Princip. Sie ist aber überhaupt nicht das Erste, weder durch ihr Wesen, noch durch den Werth ihrer Existenz. Sie existirte noch nicht, als schon das Gute existirte, und seit sie existirt, ist sie gegen dasselbe gewendet. Dadurch aber erkennt sie das Gute. Denken heisst sich gegen das Gute wenden, sich danach sehnen, danach streben. Die Sehnsucht nach dem Guten hat das Denken erzeugt und begleitet dasselbe beständig. Hier scheint Plotin die Ansicht zu berühren, welche die Quelle des Bewusstseins im Willen sucht, und die in die Form gefasst werden kann: Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Denken gehn bewusst oder unbewusst vom Willen aus und sind ihm gegenüber von phänomenaler Bedeutung.

Vom Guten empfängt die Vernunft ihre Form, indem sie denkt, und sie denkt das Gute wiederum, weil sie gut gestaltet ist, weil sie ein Bild des Guten an sich hat. Sie denkt das Gute und denkt damit sich selbst, so erfasst sie sich und ergreift sich durch das Bewusstsein. Dadurch wird sie ihr eignes Object, das sie, indem sie es erfasst, vollendet. Indem sie als Denkendes sich selbst als Gedanken besitzt, denkt sie zugleich das Universum; die Be-

---

[1]) V, VI, 1.

[2]) Vereinigung zerstreuter Stellen des Buchs, namentlich cap. V, VI.

stimmung des Geistes durch den Begriff des Denkens ist zugleich eine durch den Begriff des Seins.

Alle Dinge, die wahrhaft sind, indem sie nämlich durch sich selbst sind und dieselben bleiben, haben Bestand in der geistigen Welt, während dass die sinnlichen Dinge sich in einem beständigen Fluss und Wechsel befinden. Jene besitzen durch sich selbst die Vollendung ihrer Existenz, das erste Sein ist vollendetes Sein, wenn es die Gestalt des Denkens und Lebens annimmt. Somit ist Sein und Vernunft identisch, doch so, dass das Sein immer der umfassendere Begriff ist. Die Existenz des Geistes involvirt die Existenz des Seins in der Weise, dass Denken und Existenz zugleich ist; jedes besondere Wesen innerhalb der geistigen Welt existirt in der Identität als Sein und Gedanke.

b) Ueber die Seele[3]) findet sich nur der kurze Gedanke, dass sie ein entlehnter Geist, ein Bild (?) der Vernunft sei. —

c) Das Eine[4]) steht transcendent über dem Sein und über dem Denken. Es weiss und erkennt sich selbst nicht, noch weniger erkennt es andere Wesen. Es verleiht den Dingen etwas Besseres, als das Wissen, denn es giebt ihnen die Fähigkeit, es selbst zu berühren und zu erlangen. Das Gute denkt selbst nicht, weil nicht jedes Denkbare auch ein Denkendes ist. Wäre dies der Fall, so wäre das Erste selbst die Vernunft, während doch die Vernunft nur das Zweite ist; höher als Wissen und Vernunft ist das Gute.

Der Beweis wird aus der Transcendenz, Einfachheit, Absolutheit und dem Insichsein des Ersten geführt, das jede Vielheit, wie sie zum Denken erforderlich ist, von sich ausschliesst. Da das Erste nichts bedarf, so bedarf es auch nicht des Denkens. Es ist nur der einfache Grund der Existenz für alle Dinge und kann in seiner einfachen Einheit sich nicht zum Denken bestimmen. — Ferner muss auch das Denken das Gute ausser sich haben. Das Gute selbst ist also ein anderes, als das Denken, es ist einfach das, was es ist.

B. Im zweiten der angeführten Bücher[5]) (Enn. V, 3.) XLIII Kirchh. geht Plotin von der Unterscheidung von Bewusstsein und

---

[3]) cap. 4.

[4]) cap. 2—4.

[5]) cf. Porphyr. Sententiae XV, XXIII, XLII, XLIV (Dübner). Nach dieser genauern Darstellung ist die Darstellung der Psychologie zu modificiren.

Selbstbewusstsein, von Erkenntniss und Erkenntniss seiner selbst aus. Dass es Selbstbewusstsein giebt, sowohl in der Seele, als auch im Geiste, wird von vorneherein anerkannt, alle Kenntniss und Wissenschaft setzt zuerst Kenntniss und Wissenschaft seiner selbst voraus. Im Allgemeinen wird festgestellt, dass das Selbstbewusstsein Einheit (d. h. Einheit des Denkenden und Gedachten), bei allen Unterschieden innerhalb seines Wesens haben müsse. Es wird dann die doppelte Sphäre a) der Seele, b) des Geistes darauf hin untersucht, inwieweit innerhalb ihrer selbst sich Bewusstsein und Selbstbewusstsein finde. Auch wird die von Zeller vermisste Begründung der Erhebung des Bewusstseins über die Sinnenwelt zu geben versucht. Als Ausgangspunkt und Grundlage des Buchs ist Plato's Theaetet zu betrachten, aus der neuern Literatur ist Spinoza's tractatus de emendatione intellectus und Hegel's Phaenomenologie des Geistes mit heranzuziehen, doch sei bemerkt, dass Plotin in principiellem Gegensatz zu beiden steht. Hegel endet im Wissen, Plotin im Guten.

a) Die Sphäre der Seele.[6])

Als Resultat der Untersuchung über das Verhältniss von Bewusstsein und Selbstbewusstsein im Gebiet der Seele ist festzuhalten, dass das Gedachte ein anderes ist, als das Denkende, nämlich ein ihr Aeusserliches.

1. Das sinnliche Wahrnehmen beschäftigt sich mit äussern Dingen, selbst dann, wenn der Sinn empfindet, was im Körper vor sich geht.

2. Die Verstandesthätigkeit richtet sich auf die sinnlichen Anschauungen, ebenso auf die Begriffe, die ihr aus dem Gebiete der Vernunft zuströmen, die sie aber unter der Form der Bilder betrachtet. Sie nimmt entweder blos Kenntniss von der Existenz, oder sie beurtheilt die Vorstellungen, combinirt, sondert und theilt sie. Sie ist die Kraft zu begreifen, unterscheidet die neuen Bilder von den alten, oder setzt sie mit ihnen in Uebereinstimmung. Auch hier ist Denkendes und Gedachtes nicht identisch. Auch die Verstandesthätigkeit besteht im Betrachten von ihr unterschiedener und äusserer Dinge. Hier ist übrigens die eigentliche Sphäre des thätigen Seelenbewusstseins zu suchen. Die Acte der Vernunft sind höher, auch verhält sich die menschliche Vernunft

[6]) cap. 1—4.

mehr empfangend, die Acte der Sinnlichkeit sind niedriger, als das wir, wir sind eine mittlere Kraft zwischen diesen beiden Extremen, nur durch Aneignung wird die Sinnlichkeit und der Geist unser. —

3) Die Seele hat aber auch die Fähigkeit sich gegen sich selbst zu wenden und sich zu erkennen. Wird diese Fähigkeit der Seele eine Art Vernunft und Geist genannt, so ist zu sagen, wie sich diese Vernunft von der göttlichen Vernunft unterscheidet. Der Beweis für das Einwohnen dieser Vernunft in der Seele liegt in den Urtheilen, welche die Seele fällt, indem sie vom Individuum allgemeine Prädikate aussagt, z. B. dass Socrates gut sei. Diese Urtheile bezeugen die dem Guten und der Vernunft gleichartige Natur der Seele, indem sie jenes Prädikat des Guten nirgends anders her, als aus sich nimmt.

Nicht ganz vollständig unterscheidet Plotin die Vernunft der Seele von der göttlichen Vernunft so, dass er sagt, die allgemeine Vernunft wird zur besondern Vernunft, zum besondern Geist der Seele. Noch besser hätte er sagen können, die Seele besitzt die Vernunft als Potenz, (des Aristoteles leidende Vernunft), die sie erst zur Actualität entwickeln muss, die göttliche Vernunft ist ἐνέργεια und ἐνεργείᾳ das, was sie ist. — Die Vernunft in der Seele ist zu unterscheiden von der Verstandesthätigkeit und gehört nicht eigentlich mit zur Zahl der Theile der Seele, bald bedient sich die Seele der Vernunft, bald nicht, während die Verstandesthätigkeiten sich immer in derselben finden; sich des Geistes bedienen heisst conform dem Geiste werden. Bei der sinnlichen Wahrnehmung sind wir vorzugsweise thätig, die Ideen des Geistes empfangen wir. Durch die ihr einwohnende besondre Vernunft, zu der sich die Seele erhebt, erkennt sie sich selbst, aber als hinausgehoben über ihre endliche Verstandesthätigkeit in die Region des Geistes. Die Erhebung in den Geist und zum Geist ist auch für die Seele die Quelle des Selbstbewusstseins, die im Geiste zu suchen ist, insofern er das Gute ist. Von da aus verbreitet sich auch Licht über die niedrigern Funktionen, die Verstandesthätigkeit und die sinnliche Wahrnehmung.

b) Bewusstsein und Selbstbewusstsein in der Sphäre des Geistes, als des denkenden Princips, oder in der göttlichen Vernunft.[7])

[7]) cap. 5—11.

I. Allgemeine Bedingungen des Selbstbewusstseins. Die Selbsterkenntniss des Geistes geht nicht dadurch vor sich, dass einer seiner Theile den andern betrachtet. Auch die Annahme der Aehnlichkeit der Theile führt zu keinem Resultat, da es im Geist überhaupt keine Theile giebt. Das Selbstbewusstsein erfordert vielmehr Identität des erkennenden Subjects, des erkannten Objects und des Denkens selbst, es verlangt den Inbesitz der gewussten Dinge als Realitäten, denn die Wahrheit kann sich von ihrem Object nicht unterscheiden, sie muss das sein, was sie ausspricht. Nun machen der Gedanke (νοήσις) und das Gedachte (τὸ νοητὸν) nur eins aus, weil das Ideale (das Gedachte) eine Thätigkeit und die erste Substanz ist, weil in ihm nothwendig Leben und Vernunft ist. Es ist der substantielle Gedanke (οὐσιώδης νοήσις), durch und durch wahr, Existenz im höchsten Grade, Vernunft ἐνεργείᾳ. Da aber der denkende Geist ebenfalls eine Thätigkeit ist, so macht der denkende Geist, das gedachte Ideale und der Gedanke nur ein und das Nämliche aus. Der Geist denkt durch die ihm identische Thätigkeit des Gedankens das ihm auf gleiche Weise identische Ideale, dadurch ist der Geist Selbstbewusstsein. —

II. Der Unterschied des Selbstbewusstseins des Geistes von dem der Seele kommt darauf hinaus, dass die Selbsterkenntniss im Geist vollendeter ist, als in der Seele. Die Seele kennt sich selbst nicht, als insofern sie sich von einer andern Macht abhängig weiss. Sie erkennt sich selbst nur durch den Geist und durch die Vernunft. Die Voraussetzung der Selbsterkenntniss, die Identität nämlich mit den Dingen, die sie ausspricht, trifft zu, wenn sich die Seele selbst im Bereich des Geistes weiss und die Dinge, die sie erkennt, geistiger Natur sind. Sie bedarf aber dabei des steten Raisonnements, um den Geist zu begreifen, und gelangt doch nur zu der Ueberzeugung, die den Charakter der Wahrscheinlichkeit an sich trägt, wie sie den Verhältnissen der sinnlichen Welt angemessen ist. Der Geist hingegen wendet sich unmittelbar gegen sich selbst und erkennt so sein Dasein und sein Wesen. Sein Denken ist seine ihm gleiche Thätigkeit. Der Geist erkennt damit die Nothwendigkeit und Gewissheit der Wahrheit. So besitzt der Geist Selbstbewusstsein, wenn er in sich bleibt, wenn er das ist, was in seiner wahren Substanz zu sein liegt. Dieses sein Selbstbewusstsein ist sein Leben.

III. Diese Vernunfterkenntniss oder Selbsterkenntniss des Geistes hat aber ihre Quelle in der Gotteserkenntniss, im Guten. Giebt man zu, dass der Geist Gott (das Gute) erkennt, so giebt man auch zu, dass er sich selbst erkennt, weil er das ist, was er von Gott empfangen hat und empfangen kann. Wenn er das letztere denkt, so denkt er sich selbst, da er alle Dinge, die von Gott ausgehen, in sich befasst. Er erkennt die Kräfte Gottes, er erkennt, dass er davon ausgeht und von ihm seine Kräfte besitzt. —

IV. Das Wesen des Geistigen und Idealen, das der Geist denkt, und das Wesen des denkenden Geistes wird einmal objectiv bestimmt, dann aber auch der Weg des denkenden Subjects zur Erkenntniss dieses Geistes angegeben. —

1. Das Geistige ist nicht als mit Figur und Farbe behaftet vorzustellen, wie die Körper. Die geistigen und idealen Dinge sind unsichtbar, wie ihr Princip, in dem sie Bestand haben. In ähnlicher Weise, wie im Geist die Ideen existiren, so existiren in der Seele die *λόγοι*, obwohl sie nur Bilder sind. —

2. Von sich selbst sagt der *νοῦς* aus, dass er Denken sei, er erkennt durch sich selbst nichts Fremdes, nichts Aeusserliches, er ist wesentlich Denken und frei von praktischer Thätigkeit. In ihm ist keine Ruhe, sondern ewige Wirksamkeit. In dieser ist er gegen sich gewendet, ohne durch Fremdes gestört und verwirrt zu werden. Er hat zuerst in sich, bei sich und für sich Bestand, ehe er ausser sich auf Anderes wirkt. —

3. Das Denken setzt im Geist Einheit und Dualität, Identität und Differenz. Der Geist denkt mit Nothwendigkeit beständig sich selbst, das Geistige. Daraus folgt, dass er Unterschiede in sich setzt. Da die Betrachtung, wenn sie nicht leer sein soll, Objecte der Betrachtung voraussetzt, so erfordert das Vielfältigkeit. Das Einfache hat kein Object seiner Thätigkeit, sondern es bleibt schweigend in seiner Einsamkeit. Die Thätigkeit bedingt den Unterschied, das Object der Thätigkeit ist ein anderes, als das Thätige, ein Unterschied der sich wieder zur Identität aufheben kann. Das denkende Princip muss also, wenn es denkt, Dualität sein, der Gedanke setzt die Identität und die Differenz. Die geistigen Dinge, das gedachte Object und der Geist, das erkennende Subject müssen zugleich dem Geist identisch und von ihm unterschieden sein. Dasselbe wird aus der Analogie der Ideen mit

den Begriffen bewiesen. Das denkende Subject schliesst Differenz in sich ein, und das gedachte Object muss Verschiedenheit darbieten, indem es durch den Gedanken getheilt wird. Diese Unterschiede verschwinden aber ebenso unmittelbar wieder, wie sie gesetzt werden.

4. Der Geist δυνάμει und ἐνεργείᾳ. Wenn der Geist vom Einen ausgeht, so ist er noch nicht Geist. Er versetzt sich nur in den Zustand des Schauens, er ist Geist nur *potentia* nicht *actu*, er ist nur erst die Fähigkeit zu denken. Wahrhaft wird er erst Geist, wenn er sich als Object ergreift und sein Object besitzt. Vorher ist er nur Verlangen, er wird zum Geist, indem er sich auf das Eine richtet und dasselbe erfasst. Seit er das Eine, Erste, Göttliche empfängt und denkt, ist er Geist, Substanz, Gedanke. —

5. Der Weg endlich des denkenden Subjects zur Erkenntniss dieses Geistes ist Erhebung der Seele. Die Seele muss auf den Geist die Thätigkeit beziehen, durch welche sie die Dinge begreift, von denen sie Erinnerung hat. Als Bild des Geistes kann die Seele den Geist erkennen, nämlich durch den Theil ihrer Kräfte, der dem Geist am meisten ähnlich ist. Man muss die Seele in ihrem göttlichsten Theil betrachten, um zu wissen, was der Geist ist. Der Weg, diese Kraft zu finden, ist fortgesetzte Abstraction. Zuerst sondert man den Körper ab, dann die bildende Kraft der Seele, dann die Sinnesempfindung, die Begierde, den Zorn, die Leidenschaften, die zur Erde neigen, was dann als Rest von der Seele übrig bleibt ist das Bild des Geistes. Wenn wir uns gegen diesen Geist wenden, so sind wir uns selbst und dem Geist gegenwärtig. So giebt es denn eine Stufenfolge der Seelenthätigkeiten und eine allmähliche Erhebung in immer idealere Regionen bis zur reinen Vernunft. Von der erzeugenden Kraft, welche Formen hervorbringt, erhebt man sich zur sinnlichen Wahrnehmung, zur δόξα, endlich zum reinen Gedanken.

c) Das Eine, Erste, Gute.[8])

Plotin verliert sich in den bis zur tödtlichen Ermüdung wiederholten Bestimmungen über sein höchstes Princip, ohne den aufgestellten Gesichtspunkt festzuhalten. Wir heben nur heraus, was zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältniss des Ersten zum Denken wichtig ist.

---

[8]) cap. 12—17.

Da es vor allen Dingen ist, so ist es auch vor der Vernunft, nicht der Geist selbst, sondern vor allem Denken. Wenn der Geist nur Geist ist, weil er vielfach ist, wenn der Gedanke, obwohl ihn der Geist in sich findet, gleicherweise vielfach ist, so folgt, dass das erste Princip um willen seiner absoluten Einfachheit und Einheit über dem Geist und dem Gedanken steht. Denn wenn es denkt, so ist es Geist, und wenn es Geist ist, so ist es vielfach, was seinem Wesen widerspricht. Das Denken ist nur eine besondre Einheit, das Absolute steht über dem Besondern. Das Eine als absolut in sich vollendet, das nichts bedarf, bedarf auch nicht des Gedankens, so dass der erste Gedanke, die erste Bewegung, die erste Thätigkeit in den Geist zu setzen ist.

Aber nicht allein als das Eine, als das Absolute, auch als das Gute, als das Ziel, dem Alles zustrebt, ist es über allen Dingen und daher auch erhaben über Vernunft und Denken. Da indessen dies Erste Princip aller Dinge ist, so ist es auch als Princip des Denkens in der Vernunft zu betrachten. —

II. *Die geistige Welt als Schönheit.*

Der Geist ist zwar wesentlich auch Denken und damit Selbstbewusstsein, aber nicht Denken allein. Es ist ihm ebenso wesentlich in der Aeusserlichkeit des Daseins sich als Erscheinung zu manifestiren, und diese vollendete Erscheinung des Geistes ist Schönheit. Von diesem Zusammenhang zwischen Geist und Schönheit handelt Enn. V. lib. VIII. (XXVIII. Kirchh.)

Das Buch hat den Zweck nachzuweisen, dass das Wesen der Schönheit in der Form bestehe und dass sie ihren eigentlichen Ursprung im Geiste habe. Es ist somit eine geistreiche Auslegung des Platonischen Phaedrus, das den idealen Gehalt dieses Dialogs in begrifflicher Form herausstellt.

Vom Geiste aus kommt die Schönheit durch Mittheilung in andre Sphären, in Kunstwerke, schöne Natur u. s. w., in ihnen finden sich Abbilder der rein geistigen Formschönheit. Dies ist der Zusammenhang, in dem Plotin vom Natur- und Kunstschönen spricht, über das sich nur kurze, theilweise widersprechende Notizen finden. Er betrachtet sie als besondre Manifestationen der Schönheit, und steigt von ihnen als dem Einzelnen und Besondern in induktiver Methode zum Allgemeinen auf. Eine bestimmte Construction dieser drei Begriffe Naturschönheit, Kunstschönheit, rein

geistige Schönheit, wie sie Breuning [9]) aufstellt, liegt an dieser Stelle dem Plotin fern. Soll aber einmal construirt werden, so lässt sich das Kunstschöne als eine Mittelstufe zwischen dem Idealschönen und Naturschönen nur so hinstellen, dass man es mit unter das Schöne der Seele begreift, und das letztere etwa so scheidet: 1) das Schöne in der Seele an sich oder das Ideal, und 2) die im Kunstwerk in die Aeusserlichkeit gesetzte Schönheit. Andrerseits ist die Naturschönheit in gleicher Weise durch die Seele, nämlich durch die Weltseele, vermittelt. Dadurch hebt sich die höhere Stellung des Kunstschönen dem Naturschönen gegenüber wieder auf.

Im vorliegenden Buch wird also der *Κόσμος νοητός* unter den Gesichtspunkt der Schönheit gestellt, das Wesen des Geistes als Schönheit bestimmt, wobei das Vermittelnde der Begriff der Idee ist, die substantielle Einheit der Wahrheit und Schönheit im Geiste nachgewiesen, endlich aber auch die Schönheit auf das Gute als ihr Princip zurückgeführt. —

a) Vom Kunstschönen. [10]) Im Kunstschönen ist es die Form, welche die Schönheit ausmacht.

Man stelle sich nebeneinander zwei Marmorblöcke vor, den einen roh und ohne irgend welche Spur von Kunst, den andern zur Statue einer Göttin, einer Grazie oder noch lieber eines Menschen geformt, in dem die Kunst alle die Züge der Schönheit vereinigen würde, welche die verschiedenen Individuen sonst einzeln darbieten. Die Kunst verleiht dem Stein die Schönheit der Form. Er ist nicht bereits schön kraft seiner Substanz, die darin besteht, Stein zu sein, denn sonst würde der andere Steinblock auch schön sein, sondern eben kraft dieser Form. Diese Form existirte im Gedanken des Künstlers, weil derselbe an der Kunst Theil hatte. Die an sich reinere und vollendetere Form in der Kunst hat eine andere Form erzeugt, die weder völlig in der Materie ihre Reinheit erhält, noch völlig dem Willen des Künstlers gehorcht, sondern an der Materie einen Widerstand findet Selbst aber auch in dem Fall, dass der Künstler Kunstwerke hervorbringt, welche der Idee und dem Wesen der Schönheit völlig entsprechen, so ist die geistige

[9]) Die Lehre vom Schönen bei Plotin. Göttingen 1864; p. 14 ff.

[10]) cp. 1. Diese Auseinandersetzung ist bereits von Goethe gekannt und richtig gewürdigt worden.

Schönheit der Kunst selbst eine viel grössere, als diejenige, welche sich in den äussern Objecten findet. Jedes schöpferische Princip ist höher, als das Geschaffene, und somit findet sich die Schönheit in höherm Grade in der künstlerischen Seele, als in den äussern Objecten. Auf diese Weise führt Plotin die äussere Schönheit der Kunst auf ihr geistiges Princip zurück. Im Allgemeinen ist die Kunst Nachahmung der Natur, indessen liegt darin kein Grund zur Verachtung der Kunst, da diese Nachahmung keine Nachahmung der gemeinen Wirklichkeit der Dinge, sondern eine Nachahmung des Ideals ist. Ein Schluss auf die höhere Stellung des Kunstschönen, dem Naturschönen gegenüber, lässt sich aus unserer Stelle kaum ziehen. Um an einem Beispiel diese Nachahmung des Ideals zu erläutern, so scheint Phidias den Zeus dargestellt zu haben, ohne einen Blick auf die sinnlichen Dinge zu werfen. Er fasste ihn so auf, wie er erscheinen würde, wenn er sich jemals unsern Augen offenbarte. Allgemeiner ausgedrückt: der Künstler erhebt sich zur Betrachtung des *λόγος*, durch welchen die Natur schafft, zu einem Ideal der Naturvollkommenheit. Er schöpft das Urbild der Werke, die er gestaltet, aus sich und ersetzt, was der Vollendung des Objects mangelt.

b) Das Naturschöne. [11]) Auch beim Naturschönen macht die Form die Schönheit aus; auch hier ist die Schönheit auf ein seelisches und damit auf ein geistiges Princip zurückzuführen. —

Auch bei den Naturschönheiten, die mit den Sinnen wahrgenommen werden, vorzüglich bei denen, bei welchen der Schöpfer ganz die Materie durch die Form bemeisterte, ist es die Gestalt, welche die Schönheit ausmacht. Ueberall stammt die Schönheit von der Form, die vom schöpferischen Princip in die Kreatur übergeht, und die Schönheit hängt also nicht von der Grösse der Masse ab. Nur die Form wird wahrgenommen, nicht die Masse zieht uns an. Die Natur übrigens, welche die Schönheit hervorbringt, kann weder hässlich, noch indifferent sein. Sie kann nicht hässlich sein, sonst würde sie nicht ihr Gegentheil hervorbringen, sie kann aber auch nicht indifferent sein, sonst könnte sie ebenso leicht das Hässliche als das Schöne hervorbringen. Die Natur, welche die schönen Dinge hervorbringt, muss also eine weit höhere Schönheit als diese besitzen.

---

[11]) cap. 2—3.

Nicht das Aeussere, sondern das innere, geistige Wesen der Dinge, welches sich verbirgt, bewegt uns. Dass die Schönheit nicht in der Masse liegt, dass nicht sie uns anzieht, zeigt die Schönheit, die wir in Wissenschaft, Tugend, überhaupt in der Seele finden. Die Bewegung, welche uns bei Betrachtung der Schönheit der Seele ergreift, wenn wir den Blick in uns versenken, wird uns ein Weg zur Erfassung der geistigen Schönheit. Denn alle Schönheit ist auf ein immer höheres Princip der Schönheit zurückzuführen. Von der Schönheit der Natur erheben wir uns zur Schönheit der Seele, von der der Seele zu der des Geistes. In ihm ist die vollendete Schönheit, und wenn man sie in rechter Weise erkennen will, so muss man seine Betrachtung auf den reinen göttlichen Geist lenken.

c) Innerhalb des Geistes[12]) ist Wesen, Wahrheit, Schönheit und Freiheit identisch. Plotin beschreibt die geistige Welt wesentlich nach Platos Phaedrus. Hier herrscht vollkommnes Selbstbewusstsein, reine Bewegung, vollendete Ruhe, vollkommne Schönheit, das Verhältniss von Theil und Ganzem ist hier aufgehoben. Keine Ermüdung, keine Unersättlichkeit, keine Arbeit und Sorge findet statt, sondern das Leben ist stete und ruhige Betrachtung, und diese Betrachtung ist Weisheit. — Diese Weisheit vermittelt die Einheit von Sein und Denken, Güte und Schönheit. Sie geht nicht aus einer Summe von Lehrsätzen und Folgerungen hervor, sie ist eine ursprüngliche Einheit, die in die Vielheit sich auflöst. Sie ist unabhängig von jedem andern Princip und besteht selbständig in sich. Diese Weisheit ist vom Geist gezeugt und ihm identisch, ebenso ist sie *οὐσία*, d. h. da die *οὐσία* die Einheit von Form und Stoff ist, so beruht auch die geistige Schönheit auf der Harmonie derselben. Durch sie sind die Dinge in der idealen Welt schöne Bildnisse, ihre Auffassungen und Erkenntniss geschieht nicht durch Folgerungen und Verstandesreflexionen, sondern durch einfache Anschauung. In der geistigen Welt findet sich ein völliges Wohlverhalten, das schon von der sinnlichen Welt behauptet wird, aber schwer zu erweisen ist. —

Das geistige Formprincip ist aber zugleich schöpferisches Princip; alle Werke der Natur und Kunst erschafft diese Weisheit und macht ihre Schönheit möglich; Alles, was in der sinnlichen Welt sich findet, stammt von oben her, nur dass es in der idealen

[12]) cap. 4—13.

Welt viel schöner ist, als in der untern. Vom Anfang bis zum Ende ist das Universum von Formen zusammengehalten. Das hervorbringende Princip ist selbst Substanz und Form und formt daher die Materie mit absoluter Kraft ohne Hinderniss. Auch wir würden so mühelos schaffen, wenn wir die Muster, Formen und Substanz der Dinge wären, die wir hervorbringen.

Es folgt aber auch daraus, dass das schöpferische und Formprincip die Urschönheit ist. Es ist ganz und überall schön und hat keinen Theil, welcher der Schönheit beraubt wäre. Wenn Plato, seinen Weltschöpfer sein Werk, die sinnliche Welt, loben und billigen lässt, da sie nach dem Vorbild der Idee und Schönheit gemacht ist, so wird damit die Schönheit der idealen Welt in noch viel höherm Sinne anerkannt. Wer die sichtbare Schönheit bewundert, bewundert damit eigentlich die Ursache der sichtbaren Schönheit, nämlich die geistige Schönheit.

Es folgt nun eine mythisch-phantastische Beschreibung der geistigen Welt, aus der drei Gedanken vorzüglich hervorzuheben sind: die Verknüpfung des Begriffs der Schönheit mit dem des Seins, die Werthbestimmung der körperlichen Schönheit und die Beschreibung des Eindrucks der Schönheit auf die Seele.

Sein und Schönheit sind in der geistigen Welt identisch. Wo würde es eine Schönheit geben, die des Seins beraubt wäre, wo gäbe es eine Substanz, wenn man sie des Wesens entkleidete? Das Sein ist liebenswerth, weil es mit der Schönheit identisch ist, und die Schönheit ist liebenswerth, weil sie das Sein ist. Der Begriff des Zwecks verknüpft die Idee der Schönheit und die des Seins. Wir haben nicht nöthig zu untersuchen, welches das Princip des andern sei, da beide die nämliche Natur haben.

Was den Werth der körperlichen Schönheit betrifft, so kann das lügenhafte Sein der Körper nur ein entlehntes Bild der Schönheit empfangen. Es ist nur, soweit es an der Schönheit Theil hat, welche sich in dem Sein findet. —

Die Seelen werden erst durch den Anblick der ewigen Schönheit fähig, sich selbst in sich zu fassen. Die geistige Schönheit lässt die Seele selbst, die sie anschaut, schön werden. Diejenigen, welche nicht die geistige Welt umfassen, halten nur das für schön, was ihre Blicke trifft. Diejenigen aber, welche, ähnlich den von Nektar berauschten Menschen, die Seele durch die Schönheit der geistigen Welt haben durchdringen lassen, sind nicht mehr einfache

Zuschauer. Das betrachtete Object und die betrachtende Seele sind nicht mehr zwei sich äusserliche Dinge, die Seele findet in sich selbst das Object, das sie betrachtet, nämlich die Schönheit, und besitzt es oft, ohne es zu wissen.

Endlich ist noch hervorzuheben, dass auch das höchste Princip der Schönheit im Guten zu finden ist.

Das Uebrige ist phantastisch und mythisch oder besteht in Wiederholungen.

III. *Die geistige Welt als Freiheit.*[13])

Wir haben die Ideen des Buchs Enn. VI, lib. VIII (XXXVI Kirchh.) zu betrachten. Plotin erhebt sich darin über den aristotelischen Freiheitsbegriff[14]) zu dem Begriff des Guten, als des Princips der Freiheit. —

Der Gegenstand der Untersuchung[15]) dieses Buchs ist die Entscheidung der Frage, ob nur der Mensch Freiheit besitzt, oder ob sie auch den Göttern zuzuschreiben sei, ja ob die Freiheit auch dem Ersten und Einen zukomme. Ferner soll die Natur der Freiheit dieser Wesen bestimmt und die Unterschiede im Freiheitsbegriff angegeben werden.

Der Gang der Untersuchung ist aufsteigend. Plotin beginnt mit der Betrachtung der Menschenseele, von da aus findet eine Rückführung des Princips der Freiheit auf den Geist, und von da auf das Erste, Eine, Gute statt. Es ist der gleiche Gang wie im Buche vom Erkennen und von der Schönheit.

Zunächst sind einige Unterschiede im Freiheitsbegriff[16]) festzuhalten. Es handelt sich um den aristotelischen Unterschied des liberum arbitrium (*τὸ ἑκούσιον*) und des freien Willens (*προαίρεσις*). Die Frage nach Freiheit und Unfreiheit entsteht daher, dass wir uns durch mannigfache Verhältnisse, Einfluss des Glücks, Nothwendigkeit der Leidenschaften bedingt finden. Unabhängig thun wir das, was wir, ohne durch diese Gewalten gezwungen zu sein, vollbringen, das, was von uns abhängig ist, ist dasjenige, das einzig von unserm Willen anhebt oder statthat, je

[13]) Nach der vorliegenden genauern Darstellung modificire man die Darstellung in der Psychologie. Neu-Platonische Studien IV, p. 79.

[14]) Aristoteles Eth. Nic. lib. III. liegt zu Grunde.

[15]) cap. 1.

[16]) cap. 2—3.

nachdem wir es wollen, dasjenige, dessen Meister wir sind, es zu machen oder nicht zu machen. Es handelt sich dabei um unser Vermögen. Freiwillig ist das, was wir ohne Zwang machen, mit dem Bewusstsein es zu machen. Beides kann vereinigt sein, braucht es aber nicht, ich kann das Vermögen haben, etwas zu thun, ohne es freiwillig zu thun. Damit ein Act freiwillig sei, muss mit demselben vollständige Kenntniss, nicht allein des Ganzen und Allgemeinen, sondern auch des Einzelnen verbunden sein. —

Die Freiheit der Seele.[17]) Plotin nimmt die einzelnen Fähigkeiten und Thätigkeiten der menschlichen Seele durch zur Beantwortung der Frage, welcher dieser Fähigkeiten die Freiheit zuzuschreiben sei.

a) Dem Zorn, der Begierde, der Lust kommt die Freiheit nicht zu, denn in diesem Fall müssten wir die Freiheit den Wilden, den Kindern, den rasenden Menschen zuschreiben, obwohl keiner von ihnen frei ist. Auch die Begierde, begleitet von Wissen, lässt uns noch nicht frei sein. Nicht jedes Wissen lässt uns frei handeln, denn es giebt auch ein gewisses Raisonnement vor den Leidenschaften, ohne dass darum unsre leidenschaftlichen Handlungen den Charakter der Freiheit an sich tragen. Auch die Sinnesempfindung trägt nichts zur Freiheit bei, und ebensowenig lässt uns Einbildungskraft und Begierde frei sein. Alle diese Thätigkeiten enthalten etwas aus Geist und Sinnlichkeit Gemischtes und zeigen nicht mehr die Freiwilligkeit der Handlung in ihrer Reinheit.

Die Freiwilligkeit der Handlung ist daher auf den Willen, und dieser auf die Vernunft, und zwar auf die rechte Vernunft, begleitet von richtiger Erkenntniss, zu beziehen, denn frei ist man nur, wenn man weiss, warum die Entscheidung oder Thätigkeit gut oder nicht gut sei. Wenn man aus Zufall, oder geleitet durch sinnliche Wahrnehmung gethan hat, was man gethan hat, so ist man noch nicht frei, denn beide liegen nicht in unsrer Macht. Sinnliche Vorstellungen sind die Einbildungen, welche durch die Empfindungen des Körpers erregt werden, letztere hängen wieder von den Bedürfnissen des Körpers ab, und diese können nicht Principien freier Handlungen sein. Wir erkennen die Freiheit nur demjenigen zu, der befreit von den Leidenschaften des Körpers in seiner Thätigkeit nur durch den Geist bestimmt wird. Wahrhaft frei sind nur die Entschei-

---

[17]) cap. 4—7.

dungen, deren Princip die reine Thätigkeit des Geistes ist. Derart ist die Freiheit der göttlichen Wesen. Somit hebt nicht die Triebfeder an sich, die geistig und sittlich sein kann, sondern nur das sinnliche Element in der Triebfeder die Freiheit und damit die Sittlichkeit der Handlung auf, und die Freiheit ist auf den Geist als auf ihr Princip zurückzuführen.

Die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit widersprechen unter Umständen einander nicht, sondern die Nothwendigkeit ist ein Moment der Freiheit. So hebt weder das Bedürfniss nach dem Guten, noch der Zug zum Guten, noch die naturgemässe Thätigkeit des Geistes die Freiheit auf. Nicht jedes Ziel, nicht jeder Zweck der Thätigkeit unterwirft das Thätige einer schlechten Nothwendigkeit.

Im höchsten Sinn aber heisst frei sein: dem Guten[18]) folgen, in der Knechtschaft sein: nicht zu seinem Gut gehn können und für ein anderes Gut arbeiten müssen. Nur unfreiwillig entfernen wir uns vom Guten; wenn wir frei sind, folgen wir demselben. Wer daher im Guten sein Princip und Ziel hat, ist wahrhaft frei. — Wenn man davon spricht, dass man seiner wahren Natur, nämlich dem Guten, gehorche, so unterscheidet man nur in Vorstellung und Sprache ein gebietendes und gehorchendes Princip. Nun kann aber im Guten, d. h. in dem Wesen, das nur eine einfache Natur, das nicht etwas andres, *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ* ist, von einer solchen Theilung eigentlich nicht die Rede sein. Es handelt weder für ein anderes, noch in Abhängigkeit von etwas anderm, ist also selbst frei.

Die Ausführung der Handlung[18b]) gehört nicht wesentlich mit zum Begriff der Freiheit, weil die wirkliche Ausführung zugleich von tausend äussern Umständen bedingt ist, welche die Ausführung hemmen können, ohne dadurch den Begriff der Freiheit aufzuheben. Somit sind die Actionen selbst zwar der Nothwendigkeit unterworfen, während dass Wille und Vernunft, die ihnen voraufgehen, unabhängig sind. Die Freiheit und Unabhängigkeit der Tugend ist also auf die innere Aktivität des Gedankens zu beziehen. Wir sind es, die wollen und wählen, die Tugend giebt uns Freiheit und Unabhängigkeit, die Tugend ist aber geistig, unsre Freiheit ist also auch nicht auf dem Gebiet der praktischen Thätigkeit, sondern in der Intelligenz zu suchen. Nothwendige Handlungen lenkt die freie

[18]) cf. cap. 4.

[18b]) Die folgenden Sätze enthalten nur eine bedingte Wahrheit.

Seele, ohne gewollt zu haben, dass dieselben stattfinden, und erhält ihre Unabhängigkeit, indem sie Alles auf sich zurückführt. Sie beschäftigt sich nicht mit äussern Dingen des Körpers wegen, ja sie verlässt ihn, wenn es ihr gut dünkt. Sie opfert Alles auf, wenn es ehrenvoll ist, und sucht nicht die Existenz dessen zu retten, was niedriger ist, als sie.

Ebenso wie sich die Freiheit und Unabhängigkeit im reinen Geist findet, insofern als er denkt, ebenso findet sie sich auch in der Seele, die ihre contemplative Thätigkeit auf das Gute und ihre praktische auf die Tugend richtet. Die Freiheit gehört dem höhern geistigen Princip im Menschen an. Das Princip ist der Wille, der Herr seiner selbst ist und durch die Liebe sich auf das Gute richtet. Was von ihm ausgeht und durch ihn existirt, ist frei, was er will und ohne Hinderniss ausführt, hängt von uns ab. Nun begeht Plotin aber den Fehler, dass er das Wesen dieses Willens doch vorzugsweise theoretisch fasst. Der theoretische Geist besitzt Unabhängigkeit, weil er bei seiner Thätigkeit in sich bleibt, im Guten ruht, ohne Bedürfniss, nach seinem Willen befriedigt, lebt. Der Wille ist Gedanke und dem Geiste gleichgestaltet, der Wille will das Gute; für den Geist heisst wahrhaft Denken im Guten sein, der Geist besitzt das Gute und ist dadurch Gedanke. Die Seele ist frei kraft des Geistes, wenn sie sich auf das Gute ohne Hinderniss bezieht, der Geist ist frei durch das Gute, von dem er ausgeht.

Es entsteht endlich die Frage nach der Freiheit des Ersten, Guten.[19]) Zunächst werden entgegenstehende Ansichten zurückgewiesen und in den Daseinsbestimmungen des Ersten aller Zufall und alle Nothwendigkeit ausgeschlossen. Auch bestimmt Plotin positiv den Gottesbegriff nach Existenz, Substanz und Thätigkeit.

Die Behauptungen, dass das Gute handelt oder nicht handelt, jenachdem es die Nothwendigkeit zwingt, werden als Behauptungen ohne Beweise und voller Widersprüche bezeichnet, denn durch dieselben würde überhaupt alle Freiheit und aller Wille aufgehoben sein. Der Begriff der Freiheit hat aber Realität in der Seele, wie im Geiste, und zwar besitzen Geist und Seele die Freiheit durch das Gute. Dasselbe ist also frei, und der Zufall und die Nothwendigkeit finden sich nur in den untern vielfältigen Dingen der Natur. —

---

[19]) cap. 8—26.

Aus den weitern Ausführungen heben wir Folgendes hervor. Zuerst werden die Einwände widerlegt, welche der Annahme der Freiheit des Ersten zu widersprechen scheinen.

Das Erste ist gar nicht entstanden, daher kann man gar nicht sagen, dass es nicht Herr seiner Entstehung sei. Auch aus dem Grunde kann man nicht seine Freiheit bestreiten, weil es nach seiner Natur handelt, denn frei sein heisst nicht gegen die Natur handeln. Ebenso wenig nimmt ihm seine Einzigkeit seine Freiheit; es ist das, was es ist, hat nicht anders sein können und ist das Beste. Es ist auch darum nicht Wirkung der Nothwendigkeit, weil es durch sich selbst ist, was es ist. Schon im Sein ist aller Zufall ausgeschlossen, also viel weniger wird Zufall in dem zu finden sein, was über dem Sein ist und das Sein erzeugt hat.

Was nicht aus sich herausgeht und gegen etwas andres neigt, ist im höchsten Sinn das, was es ist, und ist frei. Wäre das Erste zufällig, so wäre überhaupt Alles in der Welt Zufall. Nun ist aber in der Welt beständig Form, Bestimmtheit, Grenze, die vom Ersten ausgehen, also ist in ihr nicht vom Zufall die Rede, folglich kann auch das Erste nicht zufällig sein das, was es ist. Es ist für die andern Dinge Nothwendigkeit und Gesetz, also nicht selbst der Nothwendigkeit unterworfen. Die Existenz vernünftiger Wesen, eines Plans und der Ordnung in der Welt kann nicht dem Zufall zugeschrieben werden. Zufall regiert nur in den Dingen, die nicht aus einem Plan hervorgehen, in denen keine Folge sich findet. Der Zufall kann nicht den Geist, die Vernunft, die Ordnung hervorbringen, denn er ist das Gegentheil der Vernunft. Noch weniger kann also der Zufall erzeugen, was höher und besser ist, als die Vernunft. Endlich Gott ist das, was er ist, nicht weil er nicht anders hätte sein können, sondern indem er das, was er ist, ausgezeichnet ist. Die Unmöglichkeit, schlechter zu werden, ist nicht Zeichen der Unfreiheit, weil es eine That seiner Freiheit ist, wenn er es nicht wird.

Positiverweise bestimmt ist das Gute selbst die Freiheit, weil es das Gute ist, weil es in sich selbst bleibt; seine Substanz und seine Thätigkeit sind seit Ewigkeit identisch, daher ist das Gute unabhängig und frei. Seine Freiheit ist keine accidentelle Bestimmung, sondern es liegt in seiner Substanz, frei zu sein. Es ist daher die Freiheit die Unabhängigkeit selbst. Das sind freilich Ausdrücke, die von Eigenschaften niederer Wesen hergeleitet sind,

und im andern Sinn werden wir Unabhängigkeit und Freiheit wiederum nicht vom Ersten aussagen können. Diese Ausdrücke scheinen nämlich ein Streben, die Abwesenheit eines Hindernisses, die Coexistenz anderer Dinge zu bezeichnen. Das kann man aber dem Guten nicht zuschreiben.

In einer andern Betrachtung wird die Freiheit des Guten folgendermassen hergeleitet. Jedes Ding, das ist, sucht am Guten Theil zu nehmen und strebt daher nach dem Guten. Je mehr ein Wesen am Guten Theil hat, desto freier ist seine Substanz und macht mit dem Willen nur eins aus. Wenn ein Wesen das Gute besitzt, so will es das sein, was es ist. Wenn dieses aber stattfindet, so muss im Guten zuerst Substanz und Wille eins sein, es ist somit völlig Herr seiner selbst und frei. In unendlichen Wendungen, die über den Gegenstand der Untersuchung immer mehr Licht geben, kehren dann dieselben Gedanken über die Freiheit Gottes wieder.

Gott ist die Ursache seiner selbst, er ist durch sich selbst, er ist kraft seiner Selbst und zwar auf transcendente Art, daher ist er frei. Er ist das Sein für sich (τὸ εἶναι αὑτῷ), er setzt sich vor allen Dingen rein in seinem Fürsichsein, er ist also frei von den Dingen, die dem Zufall unterworfen sind.

Gott ist überall und nirgend, da er nirgend ist, so ist er nirgend zufällig, da er überall ist, so ist er überall das, was er ist. Er ist selbst überall und alle Wesen sind in ihm enthalten. Er ist selbst das Höchste und hat alle Dinge unter seinem Gehorsam, nicht er ist zufällig in Bezug auf sie, sondern sie in Bezug auf ihn. Er selbst bezieht sich auf sich, giebt sich als reiner Act selbst die Existenz, dadurch ist er eine Art Geist (οἷον νοῦς), und ist das, was er sein will. Bezöge sich Gott auf das, was ausser ihm liegt, so würde er aufhören zu sein, was er ist und frei zu sein. Er ist, was er sein gewollt hat, nicht das, als was er sich zufällig findet, und er ist endlich als ein Denken über dem Denken zu bestimmen (ὑπερνοήσις ἀεὶ οὖσα).

Gott als Alles umfassender Begriff (εἱς πάντα λόγος), als Zahl, die den Ursprung der Harmonie ausmacht, kann nicht zufällig sein. Gott ist transcendent (τὸ ἔξω), weil er alle Dinge umfasst und das Maass derselben ist; er ist immanent, weil er die innerste Tiefe aller Dinge ist. Er ist das Centrum, aus dem der Geist und das Sein, das Bild seiner Klarheit, ausstrahlen. Da der Geist nichts einschliesst, was nicht Begriff und Ursache wäre, so ist das Eine

die Ursache der Ursache, die Ursache an sich, die alle Ursachen enthält. Als dieser höchsten Ursache ist dem Einen Freiheit zuzuschreiben. Allseitig wird dann diese Transcendenz des Guten, aus dem das Sein, die Substanz, der Geist, die Seele ihren Ursprung herleitet, beleuchtet.

In Gott ist das Sein seinem schöpferischen Act identisch, seine Thätigkeit ist seine Existenz selbst. Gott hängt indessen auch nicht von seiner Substanz ab, er ist ein absolut freier Act. Er ist nicht als gemacht zu betrachten (ποιούμενος), sondern als machend (ποιῶν); in ihm das Gebietende und Gehorchende eins. Er ist also das Erste, nicht allein in der Ordnung, sondern durch sein absolut freies Vermögen, durch seine Allmacht, durch die Kraft, die in Wahrheit Herrin ihrer selbst ist, durch den Willen, der über allem Willen steht. —

Gottes Vermögen und Freiheit besteht auch nicht darin, das Entgegengesetzte machen zu können. Er ist ein constantes Vermögen, dessen Vollendung darin liegt, sich von sich selbst nicht zu entfernen. Das Vermögen, Entgegengesetztes zu wollen und zu thun, ist den Wesen eigen, die unfähig sind, sich immer an das Beste zu halten. —

Alles in Gott ist Wille, nichts ist vor seinem Willen. Von Anfang war der Wille in Gott, und Gott ist, was er sein gewollt hat. Er steht im höchsten Rang, ist wahrhaft frei und unabhängig, substantiell er selbst, während jedes andere Ding es selbst und noch etwas anderes ist.

Hiemit ist der Uebergang zum folgenden Kapitel bereits gemacht.

Das Resultat dieser Untersuchungen ist die Rückführung der Vernunft (des Seins und Denkens), der Schönheit und der Freiheit auf das Gute, als auf ihr Princip. —

Zweiter Abschnitt.

Deduktive Entwicklung.

Kap. II. Vom Einen und Guten.[1]) Die Herleitung der Wesen.

A. Der Begriff des Ersten, Einen, Guten ist dem Plotin so entstanden, dass er die Wechselbeziehung und Verbindung der Begriffe des Einen und Vielen aufgehoben hat, und zu dem Begriff eines Einen fortgeschritten ist, das die Vielheit und damit die Negation von sich ausschliesst, dass er in der Reihe der sich bedingenden Zwecke sich bis zu einem höchsten und letzten Zweck, dem Guten, erhob, dabei aber die Harmonie jener ersten und dieses letzten Zwecks nicht recht herstellte, was fehlerhafte Consequenzen für die Ethik hatte. Weitre Anknüpfungspunkte für die Entstehung dieses Begriffs liegen darin, dass Plotin in der Causalitätsreihe der Wesen über die Vernunft zu einer noch höhern Ursache, von der Form zum formgebenden Princip hinauszugehen versuchte, dass er die Verbindung und dialectische Wechselbeziehung der Begriffe Form und Stoff, Wirklichkeit und Möglichkeit aufhob und einen Begriff gewann, der reine Form, reine Wirklichkeit und Wirksamkeit mit Ausschluss der dialectischen Gegensätze ist. Solche einfachen Begriffe haben im ersten Augenblick etwas Blendendes, man sucht viel dahinter, obwohl sehr wenig sich dabei denken lässt.

Dieser Begriff, wie er vorliegt, hat seine grossen Bedenken, er ist i n h a l t l e e r und wohl als eine Verirrung der Abstraction in eine Sphäre zu bezeichnen, in der Realitäten den Begriffen zu entsprechen aufhören. Mit solchen Bezeichnungen, wie absolutes Sein, causa sui, höchster Zweck, Indifferenz der Gegensätze ist schliesslich sehr wenig ausgesagt. Die letztere Bezeichnung z. B., die nicht erst Schelling in die Philosophie eingeführt hat, sondern bereits Anaximander kennt, findet sie ihre Anwendung auf eine ganze Zahl von Begriffen, z. B. auch auf die Null, die Materie u. s. w. So richtig auch die Wege sein mögen, die Plotin zur Gewinnung des Be-

---

[1]) Für die Fortentwicklung der platonischen Lehre vom Guten ist sehr wichtig die Kritik des A r i s t o t e l e s Eth. Nic. I, 6.

griffs des Absoluten einschlug, so scheint der Grundfehler doch darin zu liegen, dass er den Platonischen Begriff des Guten und den Aristotelischen des *νοῦς* mehr als Aggregat miteinander verknüpfte, wenn er auch innere Beziehungen zwischen ihnen setzte, dass er verkannte, dass beide in einem höhern Begriff, dem des Geistes, aufgehen, wenn er auch richtig eingesehen hat, dass die Vernunft im Guten ihr Princip hat. Fehlerhaft war es auch, dass er nothwendig zusammengehörende Gegensätze von einander riss und einseitig die eine Bestimmung als absolut setzte. Es liegt auch hier die sehr häufige Verwechslung zweier Begriffe vor, die, so weit sie auch auseinderliegen, doch in merkwürdiger Beziehung stehen und daher im Denken verwechselt werden können und oft verwechselt sind. Will man den Begriff des Absoluten denken, so muss man einen dem Inhalt nach unendlichen, dem Umfang nach einzigen Begriff denken. Was Plotin, vor ihm Xenophanes, nach ihm Anselm, als das Absolute gedacht haben, ist dem Umfang nach unendlich, dem Inhalt nach das Aermste, Leerste, ja Plotins Begriff ist selbst bestimmungsloser, als der erste Begriff der Hegelschen Logik, denn selbst die Bestimmung des Seins ist von ihm ausgeschlossen. Wir werden indessen in das Dilemma kommen, entweder diesem Ersten das Sein zuzusprechen, wie es schliesslich Plotin selbst thut, oder es als realitäts- und begriffslos zu streichen.

Eine gewisse Tiefe Plotins bei diesem Begriff verkennen wir aber keineswegs, freilich weniger in dem, was Plotin erreicht, als was er erstrebt hat. Plotin hat anerkannt, dass die Begriffsbestimmung des Absoluten als Denken, Vernunft, Wissen unvollständig und ungenügend sei, es fehlt nämlich die Bestimmung des Guten; das Gute ist nicht etwa von der Vernunft abhängig, noch der Vernunft identisch, sondern steht höher als sie, und ist ihr Princip. Plotins inhaltsleerer Begriff des Guten lässt sich sehr wohl durch einen inhaltvollen ersetzen und ergänzen. In dem Begriffe Plotins liegt es ausgesprochen, wie weit die rationale Theologie überhaupt reicht, und wo sie ihre Grenze findet. Der volle Inhalt des göttlichen Wesens geht nicht in reine Vernunft auf, entzieht sich überhaupt dem endlichen Begreifen, da alle Bestimmungen, die wir davon aussagen, zur Bezeichnung des göttlichen Wesens unzulänglich sind. Gott steht wie über dem endlichen Erkennen, so auch über allem endlichen Dasein, eine unergründliche Tiefe, ein unerforschliches Wesen, ein unerschöpfliches, ewiges, vollendetes,

verborgenes Sein. Was wir von ihm wissen, wissen wir dadurch, dass es sich uns mittheilt. So schliesst die griechische Theologie mit dem Bekenntniss ihrer Unzulänglichkeit; dies ist das in die neuplatonische Philosophie aufgenommene skeptische Element und zugleich ihre bedeutendste Tiefe. Von da aus ist ein Uebergang in das Christenthum möglich. —

Der vorliegende Begriff ist wesentlich platonisch,[2]) und durch ihn hat Plotin den Platonismus überhaupt als höchste Geistesmacht des Alterthums anerkannt, wie er die übergreifende, philosophische Geistesmacht wohl für alle Zeit ist. Die hauptsächlichsten Bestimmungen über diesen Begriff kommen darauf hinaus, dass Plotin die Unmöglichkeit und Unzulänglichkeit aller Begriffsbestimmung desselben anerkennt, dass er sagt, was es nicht sei, dass er doch auch positiv seinen Begriff zu bestimmen sucht, und dass er endlich den Weg beschreibt, den das Subject zur Erkenntniss desselben nimmt. —

I. a) Das Erste und fast Einzige, das vom Guten ausgesagt werden kann, ist, dass eigentlich gar nichts von ihm ausgesagt werden kann. Wir können nur sagen, was das Erste nicht ist, nicht was es ist, jede Bezeichnung ist unzulänglich, denn jede Bezeichnung ist von Dingen hergeleitet, denen das Erste transcendent ist, sie müssen daher gerade in einem dem ursprünglichen Wortsinn entgegengesetzten Sinn vom Ersten genommen werden. Die Untersuchung über das Wesen des Ersten ist eigentlich unmöglich. Die Untersuchung bezieht sich hauptsächlich auf vier Punkte: a) Wesen und Begriff (τὸ τί ἐστι), b) Qualität (τὸ οἷον), c) Ursache (διὰ τί), d) Existenz (τὸ εἶναι). Stellen wir diese Fragen in Bezug auf das Erste, so erkennen wir bald, dass es unstatthaft ist, so zu fragen. Man muss es ergreifen und fassen, wie man eben kann, d. h. unmittelbar durch intuitive Erkenntniss, ohne eigentlich ein Attribut von ihm auszusagen. In anderer Weise wird die Schwierigkeit der Erkenntniss des vorliegenden Begriffs so dargethan: Unsre Erkenntniss ist begründet auf Begriffen; bezieht sie sich auf etwas Formloses (ἀνείδεον), so kann sie dasselbe nicht wahrnehmen. So gestaltlos ist aber das Eine.

---

[2]) Plato: de rep. VI. p. 509: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας cf. Steinhart: Mel. Plot. p. 12—13.

Die vorzüglichste Bestimmung,[3]) die wir demnach durchzuführen haben, ist die, dass das Erste nichts Bestimmtes ist von dem, was ist, obwohl Alles durch dasselbe ist und es selbst in Allem ist. Das Erste ist nichts von Allem, weil es die Ursache aller Dinge ist; so knüpft sich der Begriff absoluter Transcendenz an den absoluter Causalität, auf den wir bei der positiven Begriffsbestimmung zurückkommen.

Alles, was ist, ist durch das Eine, Alles hat Theil am Einen und ist nur, soweit als es eins ist, doch ist diese seine Einheit dem ersten Einen nicht identisch, das erste Eine steht demnach über Allem und ist selbst nichts davon.

Durchgeführt wird das zuerst durch eine Betrachtung der sinnlichen Welt und bewiesen, wie hier alle Wesen ihr Sein dem Einen verdanken: so discrete Grössen, ein Heer, eine Heerde; continuirliche Grössen, die sobald sie getheilt werden, ihr Sein nach dem Maasse verlieren, als sie die Einheit verlieren. Auch die Körper der Pflanzen und Thiere bestehen nur durch ihre Einheit, das Gesundsein besteht darin, dass unser Körper geordnet ist εἰς ἕν, Schönheit beruht auf der Zusammenfassung verschiedener Theile zur Einheit, Tugend ist Einheit der Seele durch innere Harmonie. Das führt darauf, dass die Seele mehr als der Körper am Einen Theil hat und selbst in Gemeinschaft mit dem Einen steht. Sie empfängt ihre Einheit von einem höhern Princip und theilt sie dann den Körpern mit. Die Seele, die Alles zu Einem macht, erschafft, gestaltet, formt, ordnet, ist eine Einheit, ohne das Eine selbst zu sein und ebenso, wie sie von der Form und Gestalt, die sie den Körpern giebt, unterschieden werden kann, so ist sie auch vom Einen zu unterscheiden, das sie den Körpern mittheilt. Freilich ist die Seele auch vielfältig durch die Verschiedenheit ihrer Kräfte, wenn sie auch nicht aus Theilen zusammengesetzt ist. Ebenso wie nun in den sinnlichen Dingen und in der Seele die Dinge eins sind, ohne das Eine zu sein, so ist auch das reine Sein und die Substanz vom Einen zu unterscheiden. Das Sein ist zunächst eins; die Einheit ist die Zahl eines jeden einzelnen Wesens für sich allein genommen. Wäre die Einheit nichts, als eine Vorstellung der Seele behufs der Zählung, so besässe die Einheit kein Sein, gehört aber,

---

[3]) Enn. V. lib. IX. (IX. Kirchh.) capp. 1—6. und eine Zusammenfassung zerstreuter Stellen.

wie dies wirklich Plotins Ansicht ist, die Zahl zu dem Sein, so ist das Sein auch eins. Andrerseits ist das Einzelsein und das Eine nicht identisch, weil jedes Einzelsein die Vielheit einschliesst, das Eine aber unmöglich eine Vielheit sein kann. Auch das allgemeine Sein, indem es Einzelexistenzen in sich befasst, ist noch mehr ein Vieles und dadurch vom Einen unterschieden. Es besitzt Lebèn und Vernunft und dadurch ist es Vielheit. Die Idee ist auch nicht mit der Einheit identisch, sie ist vielmehr als Zahl aufzufassen, sowohl die einzelne, als die Ideen in ihrer Allgemeinheit.

Die Vernunft, die Ideen und das Sein sind nicht das Erste; das Eine ist das Erste, also sind jene ihm nicht identisch. Alles Zusammengesetzte ist später, nun unterscheidet sich aber die Vernunft in Denkendes und Gedachtes, kann also als dies Zusammengesetzte nicht das Erste sein. — Das Eine, behauptet Plotin im Gegensatz zu Xenophanes, ist nicht das All,[4]) sonst wäre es nicht das Eine. Es ist auch nicht die Vernunft, da auch die Vernunft das All ist, es ist auch nicht das Sein, denn auch *τὸ γὰρ ὄν τὰ πάντα*. Es ist über der Vernunft und über dem Sein, es ist gestaltlos, denn es ist vor aller Gestalt (*εἶδος*). Es ist keins von allen Dingen, weder ein Etwas, noch ein Quale, noch ein Quantum, noch ein Oertliches, noch ein Zeitliches, noch ein Bewegtes, noch ein Ruhendes; letztere sind Bestimmungen des Seins, die das Sein vielfältig machen; das Eine scheint stetig zu sein, doch auch diese Bestimmung ist auszuschliessen. — Das Erste ist nicht das Schöne; alles Schöne ist später und stammt von jenem her. Wie das Licht seine Quelle in der Sonne hat, ebenso ist es mit dem Denken, das nicht als Bestimmung des Ersten ausgesagt werden kann, sondern in ihm sein Princip hat. Das Erste ist nicht eins und untheilbar, wie ein Punkt oder eine Monade, es ist auch anders, als der Anfang eines Quantums, obwohl der Punkt und die Monade allerdings mit dem Einen Aehnlichkeit haben, weil sie einfach sind und jede Vielheit und Theilung ausschliessen, nur ist das Erste in noch viel grösserm Maasse einfach und eins. Es ist nicht untheilbar als ein unendlich Kleines. Es ist ohne Grösse und namenlos. —

b) Die Auseinandersetzung über den Weg und die Art und Weise der subjectiven Erkenntniss des Einen gehört eigentlich der

[4]) Also ist die Bezeichnung Alleinheitslehre von Brandis: p. 398, nicht glücklich gewählt.

Ethik zu; der Vollständigkeit wegen sei aber auch an dieser Stelle das Hauptsächlichste zusammengefasst.

Wenn man das Erste erkennen will, so darf man nicht auf die sinnlichen Dinge achten, sondern muss seine Aufmerksamkeit auf die geistigen Dinge lenken. Dazu bedarf es einer sittlichen Reinigung, einer Befreiung der Seele von allem Sinnlichen und Bösen. Es gehört dazu Abstraction von der Vielheit, Erhebung zur Einheit und zum an sich Seienden, zur Vernunft. Es ist bei solcher Vernunfterkenntniss nicht an körperliche Dinge, nicht an Grösse, Masse, Figur zu denken, sie gehören in die Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung. Die Vernunfterkenntnisse sind rein, heisst sie sind frei von sinnlichen Elementen, das Reinste von Allem ist das, was über der Vernunft ist, das Eine. Von ihm giebt es nur eine Beschreibung seiner Eindrücke auf uns, nicht eine Beschreibung seines Wesens.

Die Erkenntniss des Einen ist nicht nach Art der sonstigen wissenschaftlichen Erkenntniss, noch des Denkens aufzufassen, wie es bei andern Objecten stattfindet, sondern es besteht in einer Gegenwart des gewussten Objects und der Berührung durch das Subject. Sie steht höher, als die wissenschaftliche Erkenntniss. Wenn die Seele einen wissenschaftlichen Begriff denkt, so soll sie sich von der Einheit entfernen, denn die Wissenschaft ist Begriff, der Begriff bringt aber die Vielheit mit sich. Man muss sich demnach über die Wissenschaft erheben, und niemals von dem entfernen, was in Wahrheit eins ist. Ebenso wie von aller Anschauung und Wissenschaft, so ist auch von aller Schönheit zu abstrahiren, um das Eine zu fassen.

Das Eine ist daher in Wahrheit unsagbar und unbeschreiblich, alles Sprechen dient nur dazu, um den Weg zu ihm zu zeigen, etwas anders ist es noch, seine Gegenwart und Anschauung zu geniessen. Wer diese Anschauung (*θεάμα*) gehabt hat, besitzt Kenntniss davon. Sie erfüllt uns mit der Empfindung eines Gefühls, ähnlich der Empfindung des Liebenden beim Anblick des Geliebten, in dem der Liebende aufgehen will. Das Eine zeigt sich dem, der sich rein und allein zu ihm erhoben hat, es ist überall gegenwärtig und nicht gegenwärtig, es ist gegenwärtig für die, welche es fassen können, die im Stande sind, sich mit ihm in Harmonie zu setzen, und es durch eine Kraft zu berühren, welche der ähnlich ist, die vom

Guten selbst ausgeht. Hat die Seele das in Inbesitz, was von jenem ausgeht, so kann sie ohne Führer zu ihm gelangen.

Hindernisse für diese Anschauung sind die Sinnlichkeit, der reflectirende Verstand, der Mangel an einem Führer, an Erkenntniss, an Glauben an das Jenseitige (*πίστις*). Weit entfernt sind von der Erkenntniss Gottes diejenigen, die nur das sinnlich Wahrnehmbare als wirklich annehmen, die Alles vom Zufall abhängig machen, durch eigne Bewegung regiert und durch Ursachen materieller Natur zusammengehalten werden lassen. Wir haben unsre Untersuchung nur an diejenigen zu richten, die eine andre Natur neben den Körpern annehmen, und sich wenigstens bis zur Seele erheben. Von da aus ist ein weiterer Fortschritt zur Vernunft möglich und zur Betrachtung der von ihr umfassten geistigen Welt, die einfach und vielfach und noch nicht das Erste ist, indessen ist von hier aus bis zum Ersten nur noch ein Schritt, denn es ist nur noch von den besondern Bestimmungen der Vernunft zu abstrahiren, um das absolut Allgemeine zu finden. Kurz zusammengefasst, so ist Abstraction von den sinnlichen Dingen, Rückziehung in die eigne Innerlichkeit, Abstraction selbst vom eignen Wesen und Hinaushebung dieses eignen Wesens in die Sphäre der Vernunft, endlich Beziehung auf den Mittelpunkt und die Quelle aller Wesen der Weg zur Gotteserkenntniss.

Wenn wir auf Gott hinblicken, so sind wir in Ruhe, am Ziel unsrer Wünsche, in Harmonie mit uns und mit Gott. Diese Harmonie ist noch eine weit innigere Vereinigung als die, wodurch das Denkende mit dem Gedachten übereinstimmt. Es findet eine stete Gegenwart statt, kein Anderssein im Einen, keins in der Seele, es ist ein Aufgehn der Seele in Gott, im Genuss seiner ewigen Güte.

c) Positiv bleibt sehr wenig von diesem Einen zu sagen übrig, alle Bezeichnungen sind nur relativ. Jeder Ausdruck, der zur Bezeichnung seines Wesens gebraucht wird, ist unzulänglich und in seinem ursprünglichen Sinn aufzuheben. Dennoch wird das Erste durch den Begriff des Seins bestimmt und zwar sowohl durch den Begriff des unmittelbaren Seins, der Ursache und des Zweckes. — Plotin giebt zögernd zu, was er eigentlich nicht eingestehn will, dass dem Ersten doch die Bestimmungen des Seins zukommen.

1) Seinem unmittelbaren Sein nach ist das Erste das Eine; dies ist seine allgemeinste Bezeichnung, wobei aber festzuhalten ist, dass es nicht zuerst Etwas und dann das Eine ist, es ist wie durch

ein Wunder eins, einfach in sich, das Erste in Kraft und Ordnung der Dinge Es ist das Grösste von Allem nicht durch Grösse, sondern durch Macht, es ist, wie es schon Anaximander bestimmt hatte, ein Unendliches (ἄπειρον), aber nicht ein Unausmessbares der Grösse oder der Zahl, sondern ein Unausmessbares der Kraft. Es ist über der Vernunft, es ist die Idee absoluter Einheit, von der jedes Anderssein ausgeschlossen ist. Es ist bei sich, in sich, für sich und Alles ist in ihm und an ihm nothwendig. Es ist nur zu begreifen durch seine Absolutheit, denn es istin sich vollendet, selbstgenügsam, bedürfnisslos, es bedarf nicht einmal seiner selbst, noch eines Andern, während sonst Alles eines Andern bedarf. Es ist frei von Raum, Ort und Zeit. Es bedarf für dasselbe keines Substrats, es ist in sich selbst vollendet, abgeschlossen und selig. Es besteht eins mit sich selbst, aber auch das ist ihm nur in bedingtem Sinne zuzuschreiben. Wenn es als Denken bestimmt wird, so ist doch vom eigentlichen Denken (νοεῖν), Verstehen (συνιέναι), Selbstbewusstsein (ἑαυτοῦ νοῆσιν) zu abstrahiren. Dennoch, obwohl es nicht denkt, ist es nicht in Unkenntniss über sich. Es ist aber nicht sowohl als Denkendes, wie als Gedanke aufzufassen; ohne selbst zu denken, ist es Ursache, dass andere Wesen denken, nun ist der Grund aber nicht dem identisch, was durch den Grund veranlasst wird. — Wird das Erste an einigen Stellen als Urschönheit bestimmt, so ist das so aufzufassen, dass das Erste an sich nicht schön ist, (denn Schönheit erfordert Harmonie, diese aber ist Einheit in der Mannigfaltigkeit), sondern ist vielmehr so zu verstehen, dass das Erste Quelle und Ursprung der Schönheit ist. —

2) Das führt denn auf die fernere Bestimmung des Ersten durch den Causalitätsbegriff.[5]) Es ist das Princip (ἀρχὴ schon bei Anaximander) und die Ursache aller Dinge, aus dem alle Dinge ihren Ursprung nehmen. Es ist als Indifferenz von ἐνέργεια und δύναμις, keines von beiden und beides zugleich. Es ist die Kraft, welche alles Sein erzeugt, bleibt aber in sich, wird nicht geringer und hat keinen Bestand in den Dingen, die aus ihm entstehen, denn es ist über ihnen, wenn es auch durch seine Kraft allen Dingen gegenwärtig bleibt. — So leitet die Vernunft, das Denken und Sein, die Fülle der Ideen, die Schönheit aus ihm ihren Ursprung her; es

[5]) Brandis p. 337 fasst es als Princip δι' οὗ nicht ἐξ οὗ vgl. zur Widerlegung Plotini opera ed. Kirchh. I. p. 109 Zeile 4.

ist also der erste unerschöpfliche, selbst unveränderliche und unveränderte Grund alles Bestehens. —

3) Endlich durch den Zweckbegriff bestimmt, ist das Erste das Gute,[6]) damit das Ziel alles Strebens, zu dem alle Dinge zurückkehren. Hier nimmt Plotin noch eine Wendung, die seine Selbstkritik enthält, er erkennt an, dass das Eine selbst über dem Guten steht, so dass wir also das Gute und den *νοῦς* in irgend eine Beziehung werden setzen müssen. Er fasst es als *ὑπεράγαθον* und sagt, da das Erste nichts von allen Dingen sei, so kann das Eine auch nicht *ἀγαθὸν* sein, sondern *ἄλλως τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά*.

Als eine Art Zusammenfassung der Lehre vom Ersten ist das XXIX. Buch (Enn. V, v.) vom 3. cap. ab zu betrachten. —

Die Vernunft, so heisst es an dieser Stelle, nimmt trotz ihrer Würde nicht den ersten Rang ein, über ihr steht der König der Könige, der Vater der Götter. Die höhere Stellung des Ersten und Guten beruht auf seiner absoluten Einfachheit und Einheit. Es lässt sich nicht zählen, ist keine Zahl und keine der beiden Einheiten, welche die Zweiheit ausmachen. Diese Einheiten selbst nehmen an der ersten Einheit zwar Theil, unterscheiden sich aber davon. Die erste Einheit ist das Maass aller Dinge, ohne selbst gemessen zu werden, sie ist das Princip der Zahlen, ohne selbst Zahl zu sein. Es ist Ursprung aller Einheiten, die in Ordnung und Reihe von ihm ausgehen, die an ihm theilnehmen und sich dadurch vom Ersten, wie durch die verschiedene Art der Theilnahme von einander unterscheiden. — Indem das Eine unbeweglich in sich bleibt, erzeugt es alle Wesen, denn das Wesen ist eine Spur des Einen. Es giebt ihnen Form, Sein, Bestand, wie sprachlich schon durch die Zusammenhänge der Wörter *εἶναι, οὐσία, ὄν, ἕν* angedeutet wird.

Das Eine ist kein bestimmtes Etwas und hat keine Form. Keine unendliche Natur kann umfasst werden, und so bezeichnet auch der Name des Ersten nichts, als die Negation jeder Bestimmung und jeder Zahl. Die Anschauung dieses Einen kann nur durch das Bild vom sinnlichen Sehen deutlich gemacht werden, es ist aber noch vielmehr von einer innern Vereinigung die Rede, wenn es sich um die Erfassung des Ersten handelt. —

[6]) Ganz unverständlich Brenning p. 48: die Idee des Guten ist dem Plotin abstracte Identität des Subjects mit sich (??), besser ist das Nachfolgende. cf. die Anmerkung

Dieses Erste und Höchste ist in nichts enthalten und enthält Alles. Es ist zugleich der Ursprung und das Gute aller Dinge, alle existiren durch dasselbe und beziehen sich auf dasselbe, freilich in verschiedener Weise. Alle Dinge sind in den Principien enthalten, von denen sie ausgehen und von denen sie abhängen, so die Welt in der Weltseele, die Weltseele in der Vernunft, die Vernunft im Princip, das Alles enthält und in Nichts enthalten ist. Da es in Nichts ist, so ist es nirgend, da es Alles enthält, so ist es schrankenlos und überall. Es kann wohl durch einen einfachen intuitiven Act ergriffen, aber nicht in der Totalität seiner Kraft und seines Wesens vorgestellt werden. Wenn es auch nicht mit sterblichen Augen zu ergreifen ist, so ist es darum doch real, denn jede Erkenntnissthätigkeit: sinnliche Wahrnehmung, Denken etc. hat ihren eignen Bereich, und man darf die Existenz Gottes darum nicht läugnen, weil er nicht sinnlich wahrnehmbar ist. —

Die objective Begriffsbestimmung fasst das Erste als Ursache der Weisheit und des intellectuellen Lebens, als Kraft, von der Leben und Geist ausgehen, als Ursache der *οὐσία* und des *ὄν*, der Bewegung und der Ruhe auf. Das Erste ist unbegrenzt, unendliche Kraft, ohne Mangel, ohne Bedürfniss, ohne Wechsel; nicht Maass, nicht Zahl, nicht Gestalt, höchste Realität aller Dinge. —

Dann unterscheidet Plotin an einer wohl hervorzuhebenden Stelle, weil er hier einen Uebergang vom antiken zum modernen Bewusstsein macht, das Gute und Schöne von einander, sowohl ihrem Wesen als dem Eindruck nach, den sie hervorbringen. Das Gute ist das höchste Princip, es ist früher und steht höher, als das Schöne.

Das Schöne ist wie Alles vom Guten erzeugt, daher sind beide nicht identisch. Beide Gutes und Schönes nehmen Theil am Einen, aber das Gute ist höher als das Schöne, nicht der Zeit sondern der Realität nach. Wer das Gute empfindet, ist völlig befriedigt, aber das Schöne genügt nicht ganz. Das Gute ist süss, ruhig, voll Erquickung, das Schöne erregt die Seele mit Erstaunen, bewegt sie und mischt Vergnügen und Schmerz. Ja der Unterschied zwischen dem Schönen und Guten kann so weit gehen, dass das Schöne uns ohne unser Wissen vom Guten entfernt, wie ein geliebtes Ding den Sohn vom Vater trennt. —

Gott hat Alles aus sich erzeugt, aber in völlig freier Weise, er hatte nicht nöthig zu erzeugen, und ist auch nach der Erzeugung völlig der, welcher er vorher war; unter den gegenwärtigen Umständen freilich ist es allerdings unmöglich, dass nichts erzeugt worden sei. Gott hat die Welt erzeugt und aus sich entlassen, um für sich zu existiren. Rein, isolirt und einzig beherrscht das Gute Alles, weil das Princip von Allem besser sein muss, als das, was es hervorbringt, und weil Gott eine solche überragende Ursache ist. Gut zu sein ist dabei keine Qualität in Gott, sondern seine Substanz. Als das absolut Gute hat es Gewalt über alle Wesen, es ist einzig das Gute, besitzt sonst nichts in sich, ist mit nichts gemischt, höher als alle Dinge und die Ursache von Allem. Jedes bestimmte Gute und jedes Seiende kann nicht aus bösen oder indifferenten Principien hervorgehen, denn die Ursache ist besser, als die Wirkung, weil sie vollendeter ist. Das setzt das absolut Gute voraus, als Ursprung und Ziel aller Dinge.

III. Das Wesen dieses Guten ist näher noch einmal Buch XXXV (Enn. VI, lib. VII) vom 19. cap. ab bestimmt worden. Das Resultat ist, da wir von den Einzelheiten, um Wiederholungen zu meiden, absehen, Folgendes:

Es ist dabei wiederum ein negativ-kritischer Theil und die positive Bestimmung des Guten zu unterscheiden.

Voran ist die Bestimmung zu setzen: das Gute ist nicht Attribut der Dinge, sondern selbständige Existenz.

Nicht Alles und Jedes, was Gegenstand des Wunsches und des Strebens ist, ist auch darum schon das Gute. [7]) Wünschenswerth sein ist eine Folge der Natur des Guten, weil etwas gut ist, ist es wünschenswerth, nicht aber umgekehrt ist alles Wünschenswerthe gut. (cap. 20—23.) Auch ist das Gute nicht in die Lust [8]) zu setzen. Das Urtheil über die verschiedenen Arten der Lust und die Entscheidung, welche von ihnen die beste sei, setzt bereits die Idee des Guten voraus, also kann das Gute nicht in der Lust bestehen. Die Lust ist nur das sichtbare Zeichen der Gegenwart des Guten und folgt aus dem Genuss der Gegenwart des Guten. Da Plotin hier in eine Differenz mit Plato kommt, so sucht er sich durch Umdeutung zu helfen. Plato hatte (Phileb. p. 22) das Gute in einer Mischung von Geist und Lust bestehen lassen. Das soll

[7]) gegen Aristoteles Nic. Eth. I, ı, 1.

[8]) gegen die Epicureer.

ein metapherscher Ausdruck und Plato im Sinne Plotins zu verstehen sein. — (cap. 24—25.)

Man kann auch nicht das Gute in der jedem Wesen eignen Thätigkeit und Vollendung bestehn lassen. Wir würden das Gute in diesem Fall als Form, als λόγος, bestimmen, aber nicht erkennen können, wie die Dinge selbst Güter sind.

Wenn wir das Gute auffassen als Ordnung, Proportion, Gesundheit, Form, Substanz, Existenz, so ist dagegen zu sagen, dass das Gute vielmehr als die bewirkende Ursache dieser Merkmale aufzufassen ist.

Bei der Vernunftthätigkeit, d. h. der wissenschaftlichen Beschäftigung, dem Denken, will Plotin darum nicht Halt machen, weil sie nicht das einzige Ziel der Bestrebungen der Seele ist, während dass sonst Alles nach dem Guten strebt. Wissenschaftliches Leben und Denkthätigkeit sind überhaupt nur insofern Zwecke der Bestrebungen, als sie gut sind. Auf Widerlegung des grossen Irrthums der Gelehrten, der bei Aristoteles beginnt und auch von Hegel nicht überwunden ist, dass nämlich Vernunft, Wissen, Denken das höchste Gut sei, während es doch nur relatives Gut eines Bruchtheils von Menschen ist, kommt auch folgende Auseinandersetzung hinaus: Dem Guten ist nicht das Denken und das Sein beizulegen; wenn man es, wie Aristoteles, wesentlich durch Vernunft und Denken bestimmt, so drückt man dadurch aus, dass es vom Denken seine Vollendung empfängt, also im Grade niedriger, als das Denken steht. Im Gegentheil steht aber das Gute, als das Einfache, höher als das Denken, das die Vielfachheit, Identität und Differenz setzt. Daher ist mit Plato das Gute als über dem Denken und als Quelle desselben aufzufassen. Ebenso steht es auch über der Substanz. Man darf von ihm nicht einmal aussagen, dass es ist, weil es so aussehn könnte, als ob das Sein ein Attribut oder eine Qualität von ihm wäre. Das Denken dient nur den untern Wesen dazu, um sich zum Guten zu erheben. Das Leben, die Vernunft, die Idee tragen nur die Form des Guten an sich; Leben, Vernunft und Idee sind eine schon bestimmte Energie des Guten, die ihre bestimmte Güte von einem höher stehenden Princip empfangen hat. Dies bestimmte Gute eines Dinges besteht überhaupt in der Form und es giebt je nach ihrer Formverschiedenheit eine Stufenreihe[9]) der Existenzen und der Güter von der Materie bis zum

[9]) Dieser Begriff der Stufenreihe ist von grosser Tragweite.

Geist, von denen aber das absolut Gute als bewirkende Ursache und Zweck noch zu unterscheiden ist. (cf. cap. 26—30; 39—42.)

Das Gute ist nicht das Schöne und durch Schönheit Begehrenswerthe. Es ist vielmehr die Ursache, welche den begehrten Dingen die Grazie giebt und den Begehrenden die Liebe einflösst, denn Liebeserregung ist der Einfluss des Guten auf die Seele. Erst wenn die Seele den Einfluss des Guten empfindet, leidet sie Entzückung von der Schönheit des Geistes. Es liegt hier ein Fortschritt gegen Plato vor, der darin besteht, dass nicht mehr die Schönheit die Liebe einhaucht, sondern das Gute, und dass eine Erhebung über die Schönheit zum Guten stattfindet. Es liegt die Schönheit auch mehr in dem Glanz, von dem die Proportion leuchtet, als in der Proportion selbst, oder anders ausgedrückt, nicht in der Proportion, in dem Leben, das sie beseelt, liegt die Liebenswürdigkeit und Schönheit, liebenswerth und schön ist das Leben dadurch, dass es die Form des Guten hat. Das Gute ist eine Schönheit über jeder bestimmten Schönheit, ist das formgebende Princip, das selbst keine Form hat, ist der schöpferische Quell, aus dem Vernunft und Leben ihren Ursprung nehmen und durch dieselben wiederum die Kette aller Dinge. (cf. cap. 31—33.)

Das Resultat fassen wir so zusammen: Das Gute ist:

1) ohne alles Attribut; wenn man ihm irgend ein Prädikat beilegt, das einem der niedern Wesen zukommt, so verliert es seine Einfachheit, Allgemeinheit, Bestimmungslosigkeit und Formlosigkeit, die sein Wesen ausmacht.
2) Es ist Ursache, Princip, Quelle, von der alle Dinge ausgehen.
3) Es ist absoluter, letzter Zweck und letztes Ziel aller Dinge; ausgeschlossen vom Begriff des Guten bleiben: Lust, Vernunft, die Mischung beider, die Schönheit, das Denken, das Sein.

Erkannt wird dasselbe durch fortgesetzte Abstraction, indem von jeder Form zum formgebenden Princip fortgeschritten wird. (cap. 34—39.)

Das Gute Plotins bleibt inhaltleer; so richtig seine Kritik ist, so sehen wir uns doch vergeblich nach positiven Resultaten um. Hier lässt sich indessen erweiternd anknüpfen, das Gute lässt sich als höchste Bestimmung des Geistes fassen und so kann Plotins Tendenz, das Gute über die Vernunft zu heben, noch viel weiter in einer von ihm selbst kaum geahnten Weise fruchtbar gemacht werden.

B. I. Es entsteht nun die Frage nach der Herleitung der übrigen Wesen aus diesem Ersten und Einen. Einer der letzten Schriftsteller [10]) über Plotin hat den Ausdruck Emanation zur Bezeichnung dieser Herleitung „sehr passend" gefunden, obwohl er selbst auf der folgenden Seite gleich sagt: „den Ausdruck ἐκρεῖ perhorrescirt Plotin nachdrücklich." Man ist versucht zu fragen, ob der Ausdruck etwa darum recht passend ist, weil er lateinisch ist? Die Emanation setzt einen physischen oder historischen Process in Gott, in Folge dessen eine Zahl Wesen von einem Princip ausgehen, in denen sich die ursprüngliche Natur immer mehr abschwächt. Einen solchen Process in Gott läugnet Plotin in seinem Ersten und Einen, das ihm doch in höchstem Sinn Gott ist, ausdrücklich. Auch ist nicht, wie Zeller [11]) sich ausdrückt, von physischer Kraftmittheilung die Rede, höchstens könnte man die Kraftmittheilung der Weltseele an die Körper so nennen. Wir finden den Zusammenhang zwischen den höchsten Wesen bei Plotin rein metaphysisch und dialectisch vermittelt. Die Bilder, deren sich Plotin bedient, lässt man am besten ganz ausser Acht und sieht nur auf die begriffliche Verknüpfung. In platonischer Weise verknüpft Plotin die Wesen durch die Dialectik der Begriffe des Einen und Vielen, des Höchsten als des Guten und damit als des τέλος, in aristotelischer Weise setzt Plotin die Wesen in Beziehung nach dem Verhältniss von δύναμις und ἐνέργεια, von εἶδος und ὕλη, und vermittelt ihren Zusammenhang durch den Begriff der Causalität, stoisch ist die Vermittlung der Wesen durch Kraftmittheilung. —

Die Hervorbringung der Wesen ist am besten mit dem Namen der Erzeugung zu bezeichnen, und ist zunächst nothwendig. Die Wesen sind aus dem Ersten nicht zufällig entstanden. Das Erste, als die erste Kraft, ist das vollendetste und mächtigste aller Wesen. Alle vollendeten Dinge können aber nicht in sich bleiben, sonst wären sie neidisch und machtlos; es liegt in ihrem Wesen, aus sich herauszutreten und andere Dinge, als sie selbst, zu erzeugen. Doch büssen sie dadurch, dass sie andere Dinge aus sich entlassen, nichts von ihrem Wesen ein, sie bleiben unverändert in

---

[10]) Brenning: Lehre vom Schönen bei Plotin. 1864. p. 21. Anm. 3. Anm. 4. p. 22. Beachtenswerth Brandis p. 395.

[11]) Zeller p. 724 ff. cf. Brandis p. 340. Gut die Erläuterung Baaders Werke XII, p. 59. Die Emanation, etc.

sich, das was sie waren. So beharrt das Erzeugende in sich in seinem ursprünglichen Zustand. Aus der in sich vollendeten und beschlossenen Wirksamkeit nimmt eine andere ihren Ursprung und ihre Existenz. Denn neben der Wirksamkeit (*ἐνέργεια*), die mit dem Wesen und der Substanz zusammenfällt, giebt es eine andere *ἐνέργεια* der vom Wesen ausgehenden Thätigkeit, sie ist wesentlich das produktive Vermögen, durch das andere Wesen entstehen. —

II. a) Plotin hat zwei besondre Bücher [12]) über das Verhältniss der Wesen zu einander, ihre gegenseitige Herleitung und Entstehung, namentlich aber über die Gegenwart des höhern geistigen Sein in den niedern Daseinsformen der sichtbaren Welt geschrieben. Er führt, wenn man sich so ausdrücken darf, einen Monismus des Guten als des Sein durch. Indem wir die Theile der Bücher, welche vom Verhältniss der Weltseele zum Körper des Universums handeln, der besondern Lehre von der Weltseele vorbehalten, fassen wir das Hergehörige unter folgende Gesichtspunkte zusammen:

1. Das ideale Sein ist der Ursprung aller Dinge und allgegenwärtig. Nur das geistige Sein hat wahrhafte Existenz, die sichtbare Natur ist blos das Bild desselben. Das wahrhafte Sein existirt in nichts Anderm, nichts ist vor ihm. Was nach ihm ist, hängt nothwendiger Weise von ihm ab, und kann ohne jenes weder bleiben, noch sich bewegen. Auch unsre Welt wie der Geist und die Seele ruht in jenem All des Seins und ist in ihm gegründet, wobei von der Bezeichnung des Orts ganz zu abstrahiren ist, weil man nur in der sichtbaren Welt von Raum und Ort sprechen kann. Alles, was auf diesem All des Seins beruht, hat Theil an ihm, nähert sich ihm und empfängt seine Kraft von ihm. Es existirt dabei nicht das Seiende im Nichtseienden, sondern das Nichtseiende im Seienden. Sagt man, dass dieses Sein, als das All, überall ist, so heisst das soviel, als dass es in sich selbst ist. Unsre Welt nähert sich durch einen ihrer Theile dem geistigen Sein und findet es überall und grösser, als sie selbst. Das allgemeine Sein ist ihm gegenwärtig und ist zugleich nicht gegenwärtig. Es ist nothwendig gegenwärtig, weil es weder benachbart einem Ort, noch entfernt von einem andern ist, und zwar ist es allen

[12]) *περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸ ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον* Enn. VI, lib. 4 u. 5. (XXII Kirchh.) Bei den für das Verständniss fast undurchdringlichen und verworrenen Büchern bedienen wir uns der Methode, dass wir die Hauptsätze ausziehen.

Dingen gegenwärtig, die es aufnehmen können. Es ist aber in der Weise allgegenwärtig, dass es in sich beharrt, während dass aus ihm alle Kräfte auf die Dinge ausser ihm sich erstrecken. Die Wesen, die an ihm Theil haben, ohne eine ganz gleiche Natur zu besitzen, erfreuen sich der Gegenwart seiner Kräfte und sind nicht von ihm getrennt, weil die mitgetheilten Kräfte mit ihm zusammengehören, und sie deren soviel besitzen, als sie im Stande sind in sich aufzunehmen. Wo alle seine Kräfte gegenwärtig sind, da ist das Sein ganz gegenwärtig, nichts desto weniger bleibt es in sich, sonst hört es auf das allgemeine Sein zu sein, in sich zu bestehen, und es würde nur zu einer accidentellen Bestimmung herabsinken. Es lässt die Dinge seine Gegenwart geniessen, ohne den einzelnen anzugehören, es ist nicht theilbar in den Körpern, sondern allen ganz, und jedem einzeln gegenwärtig.

2) Was das Verhältniss des einen Seins zur Vielheit des Seins angeht, so schliesst die Einheit des Seins nicht die Existenz der gleichgestalteten Wesen aus. Das *ὄν* wird vielfach durch die *ἑτερότης*, und ebenso verhält es sich mit dem *νοῦς* und mit der Seele.

3) Es wird ferner nachgewiessen, dass das nämliche Princip in allen Dingen existiren kann, ohne dass es getheilt und seine Einheit zerstückelt sei. Der Beweis dafür liegt in seiner Immaterialität. Was am Sein Theil hat, hat an ihm Theil durch die Kraft des Ganzen, so hat es an ihm, als am Ganzen, Theil, und letzteres ist weder etwas anders geworden, noch getheilt. Theilbarkeit ist die wesentlichste Eigenschaft des Körpers. Dem Wesen jedoch, das keinem Körper zugehört, darf man auch nicht die Theilung zuschreiben. So ist das Körperliche zwar theilbar, das Unkörperliche aber untheilbar. Wenn ein Wesen, das eine Grösse hat, Theil hat an einem Wesen, das keine Grösse hat, so hat es an ihm Theil, ohne dasselbe zu theilen, sonst würde letzteres Grösse besitzen. Sagt man, dass das Eine in Vielem sei, so sagt man noch nieht, das Eine sei Vieles geworden. Die Einheit selbst gehört weder einem Individuum, noch einer Menge zu, sie gehört sich selbst, sie hat weder eine Grösse, wie das Universum, noch wie eins der Theile des Universums, sie hat überhaupt keine Grösse, die nur dem Körper nicht dem Unkörperlichen zukommt. Ebenso wenig ist darauf die Kategorie der Quantität und des Orts

anwendbar. Die Dinge, die Theil daran haben, haben Theil daran in dem Sinne, dass es keinem derselben zugehört.

4) Das Sein und die Kräfte. In den vielfachen körperlichen Dingen sind die Theile offenbar nicht Formen oder Kräfte. Die in denselben immanenten und wirkenden Kräfte gehen aus vom geistigen Sein, das die Kräfte mitgetheilt hat, ohne selbst verringert zu werden. Die Kräfte sind das geistige Wesen selbst, aber particularisirt und zur Vielheit geworden, von denen jede die totale Einheit ist. Die Kräfte sind ähnlich untereinander. Mit jeder *οὐσία* ist eine *δύναμις* verknüpft, die mit der Substanz zusammen besteht, und man kann weder eine *δύναμις* ohne *οὐσία*, noch eine *οὐσία* ohne *δύναμις* annehmen. In der geistigen Welt ist *δύναμις καὶ ὑπόστασις καὶ οὐσία*, in der sinnlichen Welt sind andere weniger wirksame Kräfte, die aus jener Welt herstammen. Der Inbegriff dieser Kräfte in der Welt ist die Weltseele. Nun würde kein Ding, welches das Abbild eines andern ist und von ihm die Existenz herleitet, ohne sein Vorbild existiren, von ihm getrennt würde es aufhören zu sein. So muss auch das Princip, welches die Kräfte erzeugt, überall sein, wo sie sind und auch unter diesem Gesichtspunkt muss es überall und ganz gegenwärtig sein. —

5) Es bleibt nur noch zu erklären übrig, woher, wenn das geistige Wesen sich überall ganz findet, nicht alle Wesen an ihm auf gleiche Weise theilnehmen, warum es Wesen des ersten, zweiten, dritten Ranges gieht. Der Grund davon liegt darin, dass Alles, was ihm gegenwärtig sein kann, es in dem Maasse ist, als es dies kann, nicht auf räumliche Art, sondern wie die Durchsichtigkeit dem Lichte. Die Theilnahme vollzieht sich in anderer Art in den bewegten und verwirrten, als in den ruhenden Körpern; die Unterschiede sind zu begreifen durch die verschiedene Ordnung und durch die Unterschiede der Kraft. Das Sein, zugleich vielfach, verschieden und einfach, ist zwar überall ganz gegenwärtig und besteht in sich, nichts desto weniger giebt es eine verschiedene Art der Gegenwart der Dinge gegeneinander. Die geistigen Dinge sind in anderer Weise einander gegenwärtig, wie die sinnlichen Dinge den idealen gegenwärtig sind, anders ist der Körper der Seele, anders die Wissenschaft einer andern oder die Wissenschaft der Seele gegenwärtig.

b) Von der Immanenz des höchsten Princips trotz seiner

Transcendenz hat Plotin dann noch in einem zweiten Buche gehandelt; das Wesentlichste daraus ist Folgendes.

1) Die Auseinandersetzung geht davon aus, dass das der Zahl nach ein und Dasselbe überall ganz gegenwärtig sei. Die Menschen stützen sich bei dieser Annahme auf das eine und identische Princip, welches das sicherste ist und von dem unsre Seelen ein ursprüngliches Bewusstsein besitzen, das nicht aus der Betrachtung der besondern Dinge gezogen ist, sondern vor allen besondern Dingen gewonnen wird. Jede Natur strebt der Einheit zu, die Einheit wiederum scheint vielfach zu werden. Die Natur des Einen besteht darin, sich selbst zuzugehören und bei sich selbst zu sein; auch kann das Gute nicht ausserhalb des Seins fallen oder sich im Nichtsein befinden, es muss im Sein gesucht werden. Wenn das Gute das Sein ist und sich im Sein findet, so ist es in ihm selbst und in einem jeden von uns, wir sind nicht fern vom Sein, sondern sind in ihm und es ist nicht fern von uns.

2) Was die Methode für den Nachweis dieser Wahrheit betrifft, so wird man sich das Sein nur in dem Fall nach Art der Natur der Körper vorstellen und an seiner Einheit zweifeln, wenn man den Ausgangspunkt der Untersuchung nicht von den in der Sache liegenden Principien nimmt. Bei unsern Untersuchungen über das Sein müssen wir aber von der Natur der Sache ausgehen, die geistig ist. Das sinnliche Sein, weil es stetem Werden und Wechsel unterworfen ist, ist eher ein Werden, als ein Sein. Das geistige Sein besteht aber immer in demselben Zustande, es entsteht nicht und vergeht nicht, es ist raumfrei und bleibt in sich selbst. Man muss also zum Ausgangspunkt der Untersuchung die Natur der Substanz nehmen. —

Aus dem Wesen dieses geistigen Seins folgt nun, dass es in Kraft seiner Natur immer mit sich selbst ist und nicht von einander gesonderte Theile besitzt. Es entfernt sich nicht von sich, wechselt nicht und verändert sich nicht, obwohl es in mehreren Dingen zugleich und ganz in sich selbst existirt. Dennoch ist es in keinem, und die andern Dinge nehmen an ihm Theil, soweit sie ihm gegenwärtig sein können. Es ist nicht an Zahl getheilt, sondern existirt als Ganzes, es ist nicht fern von jedem, braucht aber nicht sich auszubreiten und lässt auch keinen Theil von sich ausgehn. Plotin läugnet die Emanation und weist die Widersprüche nach, welche diese Annahme mit sich bringt. Es bleibt also nur übrig

zuzugeben, dass das identische Sein überall ganz und zugleich sein kann.

Die Auseinandersetzungen über die Untheilbarkeit, Unendlichkeit, Einheit und Vielheit des geistigen Sein bringen nichts Wesentliches, was nicht schon gesagt wäre.

3) Ebenso ist nun andrerseits auch unser Wesen auf das Sein zurückzuführen, zu dem wir uns erheben und das wir zu unserm Princip haben. Wir denken die geistigen Dinge und dadurch sind wir dieselben, wir nehmen die idealen Dinge nicht in uns auf, sondern sind in ihnen. Plotin lässt dabei die pantheistischen Züge doch so weit hervortreten, dass wir eine genügende Ueberwindung dieser Weltansicht nicht finden, wenn er auch wohl die Tendenz zu ihrer Ueberwindung gehabt hat, und sich viele dem Pantheismus widersprechende Elemente in seiner Philosophie finden. Die Verdeutlichung des innern Verhältnisses durch den Vergleich mit der Gegenwart der Idee in der Materie werden wir an anderer Stelle benutzen. In gleicher Weise, wie die sinnlichen Dinge an den geistigen Dingen theilnehmen, geht auch die Theilnahme an der Vernunft vor sich. Wir empfangen die Vernunft nicht stückweise, sondern ganz, auch ist die Vernunft in den verschiedenen Individuen nicht unterschieden. Ein Bild der Einheit dieser Vernunft findet sich in den Versammlungen, wo alle zusammen durch ihre Berathungen die Vernunft enthüllen, alle Geister sind demnach in einem Geist vereinigt.

In ähnlicher Weise erreichen wir das Gute. Es theilt sich als ein und dasselbe Vielen mit, und ist denen gegenwärtig, die es empfangen. An dem Guten nehmen Viele Theil, und zwar berühren wir es mit dem idealen Theil unseres Wesens.

4) Wiederholt werden die Beweise für die Allgegenwart des Seins aus der Natur dieses Seins und aus der Unendlichkeit der Kraft. Wenn die geistige Natur durch ihre δύναμις ewig ist, so muss sie in Kraft ihrer unendlichen Natur eine andere Natur hervorbringen, die jener Kraft gleichzukommen sucht. Diese Kraft bleibt grösser, als das Universum, indem sie dessen Ausdehnung bestimmt. Die untere Natur nimmt daran Theil in dem Maasse, als sie es vermag, Unterschiede finden sich darin nur in Folge des Unvermögens der Dinge. Die erste Natur theilt sich zuerst den ersten Arten des Seins mit, darauf durch diese den übrigen und daher giebt es eine Stufenfolge des Seins.

Die erste Natur ist dem Universum gegenwärtig, wie das eine Leben. Das Leben erstreckt sich in der Welt nicht bis zu gewissen Grenzen, es ist überall und behält den Grundcharakter der Unendlichkeit, auch wenn man es ins Unendliche theilt. Es enthält keine Materie, lässt sich nicht zerstückeln, ist unerschöpflich, unzerstörbar, unermüdlich. Wer es erfasst, wird nichts ausser ihm suchen und ein Hinausgehn über seine Grösse ist unmöglich. Gegen diesen höchsten Gott wenden sich alle Städte, Himmel und Erde, von ihm hängen alle Wesen ab, und alle erheben sich zu ihm als dem Einen, Unendlichen, der unendlich ist durch seine Grösselosigkeit. —

Kap. III.[1]) Der Begriff der Vernunft (des Geistes). Die Weltseele.

A. Den Begriff der Vernunft (des Geistes) gewinnt Plotin in der Weise, dass er den aristotelischen Begriff des *νοῦς* durch den platonischen der Idee näher bestimmt, dabei aber doch den Geist wesentlich als Denken fasst. Als solcher ist ihm der Geist Selbstbewusstsein, Identität des Denkenden und Gedachten, Identität von Denken und Sein. Dass diese Bestimmung nicht vollständig sei, hat Plotin sehr wohl erkannt, denn es fehlt die Bestimmung des Guten und der Freiheit; darin sehen wir den tiefern Grund, dass er über den Begriff des *νοῦς* noch hinausging, um in einer übervernünftigen Region die Causalitätsreihe der Wesen und die Verknüpfung der Zwecke aufgehn zu lassen.

Bei Plato[2]) schweben die Ideen so zu sagen in der Luft, das war der Grund, warum Aristoteles vom ursprünglichen Idealismus ablenkte und dieselben den sinnlichen Dingen immanent setzte. Weit tiefer ist die Plotinische Zusammenfassung des *νοῦς* und der Ideen. Porphyrius hatte anfänglich diese Verbindung der Platonischen und Aristotelischen Elemente nicht verstanden und hatte die

---

[1]) Steinhart: Melet. Plotini p. 33. Derselbe: Quaestionum de dialectica Plotini ratione Fasc. I. Numburgi 1829. 3. capp.

[2]) Vitringa: de egregio etc. p. 16. Novi-Platonici id efficere studuerunt, ideas Platonicas arctissimo vinculo, quod Aristoteles voluisset, cum rebus sensibilibus conjungi, et vel sic tamen dignitatem ac divinam naturam, qua Plato eas extulisset, iis vindicari posse. Meine Fassung ist indessen noch genauer.

für sich seiende Existenz der Ideen ausserhalb des *νοῦς* behauptet. Plotin hatte zuerst den Amelius dagegen schreiben lassen, scheint dann aber auch selbst das Thema aufgenommen zu haben.[3]) Wir finden diese Untersuchung im XXIX. Buch (Enn. V, lib. V): „*ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά.*"

Plotin weist darin die Unmöglichkeit der Erkenntniss der Wahrheit für den Fall nach, dass die Ideen sich ausserhalb des Geistes finden.

Der wahre und wirkliche Geist kann sich nicht täuschen und nicht die Realität von Dingen zugeben, die nicht existiren. Das Wesen des Geistes ist Erkennen, er besitzt die Wissenschaft ohne der Vergessenheit unterworfen zu sein, seine Wissenschaft ist nicht vermuthungsweise, zweifelhaft, entlehnt, noch durch Beweisführungen und Untersuchungen erlangt, er zieht vielmehr Kenntniss aus seinem eignen Grund und Mittelpunkt. Darin liegt die Gewissheit begründet, dass die Ideen in ihm sind, und dass die Dinge sich so verhalten, wie er sie auffasst. Es verhält sich mit der Erkenntniss des Geistes nämlich nicht, wie mit der sinnlichen Wahrnehmung, was der Fall wäre, wenn die gedachten Objecte ausserhalb des Geistes Bestand hätten; in diesem Fall gäbe es nur Ungewissheit oder höchstens Wahrscheinlichkeit.

Freilich erscheinen die Dinge, welche unter die Sinne fallen, fähig zu sein, den höchsten Grad der Evidenz hervorzurufen. Dennoch hängt unsre Kenntniss der erscheinenden Natur mehr von unsrer Auffassung derselben, als von den Objecten selbst ab. Zugegeben selbst, dass die durch die Sinne wahrgenommenen Dinge auch objectiverweise existiren, so erkennt man doch leicht, dass das, was durch die sinnliche Wahrnehmung wahrgenommen wird, nur eine Vorstellung des äussern Objects, nicht das Object selbst ist, und dass die Sinnesempfindung dieses Object nicht berührt, da sie ausserhalb desselben bleibt. Derart wäre denn auch die Erkenntniss des Geistes, wenn er die zu erkennenden Objecte ausser sich hätte. Die sinnliche Wahrnehmung kann die Wahrheit nicht erreichen, sie ist beschränkt auf die *δόξα*, vorzugsweise receptiv und nimmt fremde Dinge in sich auf.

Würde der Geist die Idee nur ausser sich haben, so würde es zufällig sein, dass er in Beziehung zu denselben tritt, so würde

[3]) Porphyrius de vita Plotini cap. 17.

auch seine Kenntniss davon nur zufällig und vorübergehend sein. Ist dem Geiste das Gute, Gerechte, Schöne fremd und äusserlich, so wird er nie zur Erkenntniss desselben kommen; sind diese Objecte ausser ihm, so ist auch die Wahrheit ausser ihm, die Ideen machen aber wie die Wahrheit mit der Vernunft oder dem Geist nur eins aus. Die Hypothese also, dass die wahren Realitäten, die idealen Dinge ausserhalb des Geistes Bestand haben, hat zur nothwendigen Consequenz, dass es keine Gewissheit der Wahrheit giebt, und fällt mit dem Postulat und der Anerkennung der Nothwendigkeit dieser Gewissheit und Wahrheit. Somit sind die idealen Dinge dem Geist keine äusserlichen Dinge, keine blossen Eindrücke, was sowohl den Bestand des Geistes wie des Erkennens vernichten würde, sondern dem wahren Geist ist der innere Besitz aller Substanzen zuzuschreiben. Unter dieser Bedingung giebt es Erkenntniss ohne Vergessen, Gewissheit ohne Beweis. Der Geist ist die Realitäten selbst, und sein Selbstbewusstsein ist sein Wissen von denselben; im Geist macht also das Wesen und das, was dessen Existenz versichert, nur eins aus, die Realität bejaht sich selbst. —

II. Der allgemeinen Betrachtung über die Vernunft legen wir das V. Buch (Enn. V. lib. IX.) zu Grunde,[4]) weil dasselbe eine zusammenfassende Grundlegung enthält. Nach einer allgemeinen Classification der Menschen und nach Angabe des Weges durch Betrachtung der Schönheit zum Begriff der Vernunft zu gelangen, wird das Wesen derselben als Sein und Denken und als Identität beider, als Idee, aufgefasst und endlich die sinnliche und geistige Welt einander gegenüber gestellt. —

Es giebt im Allgemeinen drei Gattungen von Menschen.[5]) Die erste Klasse bilden die Sinnenmenschen, welche von der Geburt an die Sinne mehr üben, als die Vernunft und das Denken. Sie betrachten das Unangenehme als das Uebel, das Angenehme als das Gute, meiden das Eine und suchen das Andere und gleichen jenen Vögeln, die nicht fliegen können, obwohl sie Flügel haben.

Zur andern Klasse gehören die praktischen Naturen, die etwas höher stehen, als jene, von besserer Natur sind, auch das Vergnügen daran geben, um etwas Höheres, nämlich die Tugend, zu suchen. Aber sie wissen nirgend Fuss zu fassen, als auf der Erde

---

[4]) Zunächst cap. 1—2.

[5]) Aristoteles Nic. Eth I; 5, 2.

und ihr Dasein besteht in Handlungen und Beschäftigungen, wie sie das Leben erfordert.

Die dritte Gattung sind die Menschen göttlicher Natur, die mit durchdringendem Blick in die geistige Welt schauen. Voll von Verachtung für das Irdische wohnen sie in der idealen Welt mit der unaussprechlichen Freude eines Menschen, der nach langer Wanderung endlich an seinen Heimathheerd gekommen ist.

Die Anlage, welche im Subject vorausgesetzt wird, um zu dieser geistigen Welt zu gelangen, ist die Neigung zur Liebe und zur Philosophie. Es findet ein Stufengang bei dieser Erhebung zum Geiste statt, der durch die verschiedenen Grade des Schönen bezeichnet wird. Zunächst betrachtet man das sinnlich Schöne an den Körpern, die Schönheit der Körper gehört nicht zu dem Wesen derselben und ist von aussenher an sie herangetreten; sie beruht in der Form und so wie sich das Substrat ändert, sieht man Schönes hässlich werden. Da der Körper nur eine entlehnte Schönheit hat, so ist er nur durch die Theilnahme an der Schönheit schön. Sie ist ihm von der Seele, welche dem Körper die Form gegeben hat, mitgetheilt worden. Von der Schönheit der Körper erheben wir uns zum Schönen, das in der Sphäre der Seele liegt, zur Betrachtung der Schönheit der Tugend, Wissenschaft, der Einrichtungen und Gesetze. Diese Schönheit in der Seele ist nicht das absolut Schöne, denn nicht alle Seelen sind schön und weise, auch kann dieselbe Seele sich bald, verständig und schön, bald anders zeigen. Durch ihre Weisheit ist die Seele schön, sie empfängt dieselbe von Vernunft und Geist, der nicht bald vernünftig, bald unvernünftig, sondern beständig schön ist. In dieser dritten Sphäre des Geistes ist dann die Schönheit an sich zu suchen. Ueber ihrem Bereich steht noch das Gute.

III. Es bleibt nun näher das Wesen dieses Geistes (Vernunft) und der in ihm befassten Ideenwelt zu betrachten. Wir folgen demselben Buch, ziehen aber auch anderweitiges Material mit hinein. Wir legen zur Uebersicht eine Construction zu Grunde.

Die Vernunft ist:

A. Sein. [6]) Dieses steht:

a) höher als das Sein des Körpers und der Seele,

b) ist identisch der Ewigkeit;

[6]) Neu-platonische Studien Heft II. p. 35 ff.

c) seine Unterschiede bilden die Kategorien,
d) dieselben können auch als Zahl aufgefasst werden.

B. Denken.

C. Die Identität Beider ist die Idee und die Totalität der Ideen.

Der Idee im Geiste steht nun gegenüber:

A'. die Materie im Geiste. Die Einheit beider ist

A''. die geistige Substanz, das Leben des Geistes.

A. Das Sein; wir beziehen uns hier auf die bereits früher gegebene Darstellung, indem wir das dort kurz Angegebene weiter ausführen, auf das Ausgeführte kurz verweisen. [7])

a) Der Geist, als das Sein, ist das Wesen rein in seinem Fürsichsein, getrennt von der Materie. Plotin führt seinen Satz so durch, dass er dieses reine Sein des Geistes als unterschieden vom Sein der Körper und der Seele betrachtet. —

Alle sinnfälligen Dinge, denen man sonst ein Sein zuschreibt, sind zusammengesetzt, sie sind weder einfach, noch eins, seien sie nun Werke der Natur oder Werke der Kunst. Sie bestehen aus Materie und Form, letztere leitet ihren Ursprung vom Geist her, in dem ein formseiendes und formgebendes Princip zu unterscheiden ist. Der Geist vermittelt die Form an die Weltseele, und was im Geist Idee war, wird in der Seele zum Begriff (λόγος). Die Seele bildet diese Formen dann der Welt ein, freilich sind sie nur Bilder und Aehnlichkeiten, aber auch als solche mit dem ersten Sein sowohl in Verbindung zu setzen, als davon zu unterscheiden.

Aber das Wesen des Geistes steht auch höher, als die Seele, und ist auch von ihr zu unterscheiden. Man kann sich bei der Seele als dem höchsten Princip nicht beruhigen und muss zu einem höhern fortschreiten. Keine Möglichkeit wäre mit Nothwendigkeit Wirklichkeit, wenn es kein Princip gäbe, das sie in diese versetzte, denn wenn dieser Uebergang dem Zufall anheimgegeben wäre, so könnte er auch ebensowohl einmal nicht vor sich gehen. So in Wirklichkeit und Wirksamkeit, ohne Bedürfniss und in sich vollendet, ist der Geist, nimmt also einen höhern Rang ein, als die Wesen, welche Formen empfangen. Die Nothwendigkeit eines höheren Daseins, als die Seele und die Natur desselben geht auch aus

---

[7]) Vitringa de egregio etc. p. 15. Praecipuum meritum in eo situm est, ut quum naturam idearum et materiae accuratius describere, tum vinculum, quo ideae cum materia conjunctae sint et modum, quo mundus adspectabilis ad instar illius idealis creatus sit, explanare conetur.

folgenden Reflexionen hervor. Die Seele leidet, es muss also ein nicht leidendes, rein thätiges Wesen angenommen werden. Die Seele ist in der Welt, man muss also ein Princip ausser und über der Welt suchen, denn wäre nichts über der Welt, so wäre nichts bleibend. Somit ist das Wesen des Geistes vor und über der Seele zu suchen.

b) Mit diesen mehr negativen Bestimmungen des idealen Seins, dass es anderer Natur sei, als die der Körper und der Seele, ist indessen noch sehr wenig gesagt. Die zweite Begriffsbestimmung desselben ist die Ewigkeit, [8]) die Wahrheit derselben der Begriff der Unendlichkeit.

Die Ewigkeit ist unterschieden von der Zeit. Man hat dieselbe mit der geistigen Substanz zu identificiren gesucht, um so mehr, als die geistige Welt und die Ewigkeit dieselben Dinge umfassen. Setzen wir eins dieser Principien in das andere, so finden wir die geistige Substanz in der Ewigkeit. Wir können aber eben so sehr mit Plato sagen, dass die Ewigkeit noch etwas Anderes ist, als die geistige Substanz, aber sich darauf bezieht. Gegen das Argument, welches die Identität daher folgert, dass beide die nämlichen Dinge umfassen, wird bemerkt, dass die geistige Substanz die Dinge als Theile umfasst, während dass die Ewigkeit sie wie ein Ganzes enthält, ohne Unterschied der Theile. Es fragt sich ferner, ob etwa die Ewigkeit in der Ruhe der geistigen Substanz, wie hier unten die Zeit in der Bewegung besteht? Ist dann die Ewigkeit das Nämliche als die Ruhe im Allgemeinen, oder als die Ruhe, die der geistigen Substanz eigen ist? Mit der Ruhe im Allgemeinen kann die Ewigkeit nicht identificirt werden, man kann eben so wenig sagen, dass die Ruhe ewig sei, als dass die Ewigkeit ewig sei, weil ewig nur das ist, was an der Ewigkeit Theil hat. Auch könnte nach dieser Hypothese die Bewegung nicht ewig sein, überhaupt wären alle andern Gattungen des Seins von der Ewigkeit ausgeschlossen. Die Ewigkeit nimmt nur an der Ruhe Theil, ohne aber ihr identisch zu sein. Eben so kommen wir noch zu keinem rechten Resultat, wenn wir die Ewigkeit der Beständigkeit identisch setzen. Die Ewigkeit besteht vielmehr aus einer Einheit, gebildet von vielfachen Elementen, in einer Natur, die von geistigen Dingen herleitet oder mit ihnen eins ist; es ist dies das reine Sein. Es umfasst 5 Principien, die 5 Kategorien, alle bilden

---

[8]) *Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου* Enn. III, 7 (XI. Kirchh.) capp 1–6.

nur ein Leben, indem man von ihrer Differenz abstrahirt und sie betrachtet, betrachtet man die Ewigkeit. Man sieht alle diese Elemente des Seins zugleich gegenwärtig, eine untheilbare Vollendung und ein dauerndes Leben besitzen. Es bleibt in der Identität, leidet keinen Wechsel, und ist immer das, was es ist. Das reine geistige Sein ist nichts Zukünftiges, was es nicht schon jetzt ist, man kann zu ihm nichts hinzufügen und nichts wegnehmen. Es war nichts, was es nicht noch ist, und es besitzt nichts, was es nicht actueller Weise besitzt. Man kann allein von ihm sagen: es ist, seine Existenz hat weder Vergangenheit, noch Zukunft.

Die Ewigkeit ist keine accidentelle Bestimmung des geistigen Sein, sondern ist in ihm und mit ihm. Seine Natur ist überhaupt derart, dass in ihm Alles ineinander und miteinander existirt. Das Ganze ist dort gleich dem Theil, die Theile sind im Ganzen, indem es nicht aus Theilen zusammengesetzt ist, sondern die Theile selbst erzeugt; es ist ein Ganzes in dem Sinn, dass es alle Dinge ist, dass ihm nichts mangelt, dass ihm nichts zustossen kann, da es unempfindlich ist. — Was Zukunft und Vergangenheit besitzt, gehört nicht mehr dem Sein und dem Reich der ewigen Substanzen zu. Die Substanz der erzeugten Dinge besteht darin, soweit über sich hinauszugehn, bis sie nicht mehr können. Dies constituirt ihre Zukunft, nimmt man sie ihnen, so vermindert man ihre Existenz. Die geistigen und seligen Wesen haben aber kein Verlangen nach dem Zukünftigen, sie sind schon Alles, was in ihrer Natur zu sein liegt, dadurch sind sie ewig. —

Durch Betrachtung geistiger Dinge erkennt man ihre Ewigkeit, dass sie unfähig sind, einen Wechsel zu erleiden. Ewig ist, was das Leben in seiner Fülle besitzt, die constitutive Eigenthümlichkeit einer solchen Substanz ist die Beständigkeit. Die Ewigkeit ist die Substanz, in der diese Eigenthümlichkeit sich manifestirt, trotz der Ewigkeit giebt es aber Vielheit in der geistigen Welt, weil das Geistige durch seine Kraft unendlich ist. Die Ewigkeit ist also zu definiren: das Leben, das actuellerweise unendlich ist, weil es universell ist, nichts verliert, da es nichts Vergangenes und Zukünftiges dafür giebt. Weiter ist die Ewigkeit das Leben des geistigen Sein. In Wahrheit existiren heisst in keinem Zeitpunkt nicht existiren, in keinem auf verschiedene Art existiren. Es giebt keine Zwischenräume seiner Existenz, kein vorher und nachher, so erscheint das Sein als Ewigkeit und wir sa-

gen von ihm, dass es immer ist. Dieser Ausdruck ist nur um grösserer Klarheit willen hinzugefügt, obwohl eigentlich damit das Nämliche gesagt ist ($\alpha i\omega\nu = \dot{\alpha}\varepsilon i\ \ddot{o}\nu$). Auf die Interpretationen Plato's wollen wir nur kurz verweisen. —

c) Das Wesen des reinen Seins wird durch die 5 Kategorien: Sein, Identität und Differenz, Bewegung und Ruhe, als den Unterschieden desselben, näher bestimmt. Es ist das anderweitig ausgeführt worden.[9])

d) Die Unterschiede des reinen Sein sind als Zahlen[10]) aufzufassen. Plotin hat in platonisirender Weise die Zahlen und Ideen in Verbindung gesetzt und eine Art Metakritik der hier einschlagenden aristotelischen kritischen Ansichten gegeben, nur dass er in der Metakritik nicht besonders glücklich ist. Plotin verknüpft die Zahl mit der Ideenlehre, insofern die Idee das Sein ist; näher ist es die Kategorie der Quantität, mit welcher der Begriff der Zahl zusammenhängt. Die ganze Sache ist für uns ziemlich unfruchtbar, daher lassen wir uns kurz.

1. Plotin beginnt mit der Dialectik der Platonischen Begriffe Einheit und Vielheit, Einheit (das formgebende) und Grösse (das formempfangende Princip) und nach den unerledigten Fragen, ob die Vielheit in der Entfernung von der Einheit bestehe, ob die Unendlichkeit diese Vielheit fortgeführt bis zur letzten Grenze sei, und nach der vorläufigen Begriffsbestimmung der Menge und Grösse, beweist er, dass die Vielheit wie die Grösse, als eine Entfernung von der ursprünglichen Einheit, als Uebel (?) aufzufassen sei.

Kein Wesen soll das suchen, was anders ist, als es selbst, jedes Wesen sucht sich selbst, geht aber ein Wesen aus sich heraus, so ist die Ursache dafür in dessen Verwegenheit oder in der Nothwendigkeit zu suchen. Jedes Wesen existirt in höherm Grade, wenn es sich zugehört, wenn es sich in sich selbst concentrirt, nicht wenn es vielfach und gross wird. Wahre Grösse besteht in der Innerlichkeit, nicht im Wenden nach Aussen hin. Damit das Sein in sich bleibe, was es ist, müssen alle Theile gegen die Einheit streben; damit etwas das sei, was in seiner Substanz zu sein

---

9) Neu-Platonische Studien II. p. 78.

10) Περὶ ἀριθμῶν Enn. VI, b. XXXI Kirchh. Auch hier halten wir uns an die Hauptsätze.

liegt, muss es nicht gross, sondern eins werden. Was die Einheit besitzt, besitzt sich selbst, und somit ist die Entfernung von der Einheit als Uebel aufzufassen.

2. Mehr gelegentlich sei das Verhältniss der Begriffe Grösse und Schönheit erwähnt, das sich in diesem Zusammenhange findet. Das Weltall ist gross und schön. Schön ist es, insofern die Einheit es zusammenhält und verhindert in die Unendlichkeit auseinander zu gehen, isolirt und in sich als gross betrachtet, ist das Universum hässlich. Die Grösse ist die ὕλη der Schönheit, diese die Form. Je grösser etwas ist, um so mehr bedarf es der Form, und es ist um so hässlicher, als es grösser ist. —

3. Die Abstraction von jeder Form, das ist die Verbindung mit dem Folgenden ergiebt den Begriff des Unendlichen, das die Abwesenheit jeder Grenzbestimmung einschliesst, und überhaupt als Indifferenz aller Gegensätze, gross und klein, Grenze und Unbegrenztheit, die es beide in sich setzt und aufhebt, zu betrachten ist.

Negativ bestimmt, so ist das Unendliche keine Zahl, da es unendlich ist. Die Zahl in den sinnlichen Objecten ist nicht das Unendliche, das, was sie zählt, ist ebensowenig unendlich, denn jede noch so beliebig grosse Vervielfachung setzt noch immer eine bestimmte Zahl. Auch die Zahl in der geistigen Welt ist nicht das Unendliche. Auch die Idealzahlen sind quantitativ bestimmte und schliessen die Unendlichkeit von sich aus. Unendlich ist nur eine Zahl, die grösser ist, als jede gegebene Zahl (cf. cap. XVII). Von positiven Bestimmungen des Unendlichen ist zu merken, dass das Unendliche die Idee der Grenze flieht, dieses Fliehen aber ist wie jede Bewegung des Unendlichen keine Bewegung vom Platz. Man begreift es am besten, indem man durch den Gedanken von jeder Form, die das Maassgebende und Bestimmende ist, abstrahirt. Das Unendliche ist zugleich die Gegensätze und ist nicht die Gegensätze, es ist zugleich gross und klein, zugleich bewegt und ständig. Ehe das Unendliche seine Gegensätze wird, ist es nichts auf bestimmte Art. Somit ist das Unendliche der unbestimmte Urgrund der Gegensätze, als solches Unbestimmte ist es die Gegensätze. Soll es aber in eine Bestimmung eingefangen werden, so entgeht es, es ist Beides der beiden Entgegengesetzten und doch keins von Beiden.

4. Nachdem die Zahl so vom Begriff des Unendlichen gesondert ist, wird das Verhältniss von Zahl, Idee und der den sinnlichen Dingen immanenten Formen betrachtet.

Zwei Ansichten sind möglich; nach der einen sind die Zahlen den Formen der Dinge inhärent, nach der andern sind sie seit Ewigkeit Consequenz der Existenz dieser Formen. Es handelt sich dabei darum, ob die Zahlen nur Abstractionen von den gezählten Dingen sind, oder ob ihnen eine selbständige, substantielle Existenz zuzuschreiben ist.

Beide Ansichten werden zurückgewiesen, beiden wird die substantielle Existenz der Zahl entgegengesetzt, da jedes Zählen und die Existenz jeder bestimmten Zahl die Existenz der Zahl an sich bereits voraussetzt. Die Zahlen in den Dingen sind nur entsprechende Bilder der Idealzahlen. Nicht derjenige, welcher zählt, schafft die Zahlen, sondern sie existirten schon, bevor sie durch den, der zählt, begriffen wurden. Um die Existenz dieser Idealzahlen näher zu begreifen ist der Geist und die von ihm befasste Welt näher zu beschreiben. Hier wird sich die Herleitung der Zahl vom Sein zeigen. —

5. Begriff der Zahl. Das Wesen des Geistes wird ausführlicher beschrieben als Sein, als Denken und als die Einheit beider, als Ideenwelt. Die substantielle Zahl (οὐσιώδης ἀριθμός) existirt primitiverweise im Sein und vor der Substanz und ihrem Leben. In ihr hat letztere ihre Basis, Quelle und Princip, das Sein hat seinerseits wieder das Eine zum Princip und ruht in ihm. Das Eine geht Allem vorauf, dann folgt das Sein und die Zahl, die nicht nur dem Begriff, sondern auch der Existenz nach vor den Wesen steht. Die Kraft (ἐνέργεια) der Zahl, die im Sein existirt, hat dasselbe getheilt und die Menge der Wesen entstehen lassen. Die Zahl ist entweder Substanz oder Thätigkeit des Seins, der Geist und die Substanz sind Zahl, das Sein ist die eingehüllte, die Wesen die entfaltete Zahl, der Geist die Zahl, die sich selbst bewegt. Daher nannten die Pythagoreer die Ideen Einheiten und Zahlen. Somit fassen wir zwar den Begriff der Zahl als Abstraction von einer Menge zählbarer Dinge, in der Ordnung der Dinge aber findet sich die Zahl primitiver Weise im Geist. Bilder dieser substantiellen Zahlen sind die aus Einheiten zusammengesetzten Zahlen in den Objecten und in der zählenden Seele.[11]) —

---

[11]) Ueber den Unterschied der Idealzahlen und mathematischen Zahlen vgl. Aristoteles Met. XIII, 6 ff.

Wenn sich das Sein im Geist zur Vielheit erschliesst, so ist es Zahl geworden, weil es schon in sich eine Art von Präformation und Vorstellung der Dinge hatte, die es hervorbringen sollte. — Weil die Zahl im Sein existirt, darum giebt es so und so viel erzeugte Dinge, darum begreift sie auch der Gedanke und bedient sich ihrer zum Zählen der Objecte. Diese letztern Zahlen gehören der Gattung der Quantität zu. Auch ist noch zu bemerken, dass auch bei den Erzeugungen in der sinnlichen Welt die Zahl mit in's Spiel kommt. —

Die Zahl, die substantiellerweise im göttlichen Geist existirt, umfasst alle übrigen Zahlen. Sie ist unendlich durch ihre Kraft, da sie nicht gemessen wird; als Maass des Uebrigen ist sie aber in vollendeter Weise bestimmt. —

Plotin verbindet in seiner Zahlentheorie die platonische Lehre von der substantiellen Existenz der Zahl mit der aristotelischen,[12]) die Sein, Einheit und Zahl verknüpft. Was wir in der Abhandlung übergangen haben, überlassen wir den Freunden unfruchtbarer Subtilitäten, namentlich die Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Sein und die Metakritik der ebenso ermüdenden Kritik der Zahlentheorie des Plato durch Aristoteles. (cap. XII—XIV.)

B. Der νοῦς ist ferner D e n k e n.[13]) Er ist es nicht der Möglichkeit nach, nicht bald vernünftig, bald unvernünftig, er ist in Wirklichkeit, ewig, sich durch sich selbst denkend, sich durch sich selbst besitzend, er ist das, was er denkt. Man kann das Denken nicht als ein von Aussen damit verbundenes betrachten, Gedanke und Gedachtes ist im Geiste nicht zu unterscheiden, seine Substanz ist nichts anders, als sein Gedanke. Somit gewinnt der Satz des Parmenides: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι* recht eigentlich in der Vernunft die Bestätigung seiner Wahrheit und Bedeutung, und nur die sinnlichen Dinge haben uns gewöhnt, selbst im geistigen Gebiet Denken und Sein von einander zu sondern. —

C. Dadurch, dass der Geist in Wahrheit ist, denkt er d i e I d e e n und lässt sie entstehen. Da die Ideen nicht ausser ihm existiren, so existiren sie in ihm und sind ihm identisch. Diese Ideen sind nicht die sinnlichen Dinge, nur die Form der letztern ist ein Bild der wahren Wesen. Diese haben vor der sinnlichen

---

[12]) Met. X, 2.

[13]) Wir folgen wieder dem Vten Buch: capp. 3—14.

Welt Bestand, sie sind die Urbilder der sinnlichen Dinge, sind ewig, ohne Leiden und machen das Wesen des Geistes aus. Die Ideen sind nicht früher, nicht später, sie sind selbst der Geist, und ihr Begriff ist das nämliche, als ihr Wesen. Der Begriff der idealen Dinge ist diesen Dingen selbst identisch. Diese Wesen sind unbeweglich und unzerstörbar, sie entstehen nicht und gehen nicht zu Grunde, sonst würden sie nur zufällig existiren. Es besteht somit ein durchgreifender Gegensatz zwischen diesen Wesen und den sinnlichen Dingen. Diese haben nur Theil, jene sind, was sie sind; diese sind veränderlich, jene unbeweglich, diese bestehen im Raum und haben Ausdehnung, jene absolute und geistige Existenz. Die Körper bedürfen eines Princips, wodurch sie erhalten werden, der Geist existirt durch sich selbst. —

So ist der Geist die Ideen, er schliesst sie alle in sich ein und ist eins mit ihnen, er ist der Inbegriff aller Gedanken und Wesen, obgleich diese auch eine Macht für sich sein können. Er enthält in seiner Allgemeinheit die Wesen, wie die Gattung die Arten, das Ganze die Theile, die Seele die Begriffe. Er ist Einheit und Vielheit zugleich, und die Ideen existiren in ihm ineinander. Selbst noch der Begriff in seiner Objectivität ist eine solche centrale Totalität, welche alle Theile des Organismus in sich begreift; der objective Begriff ist aber als die innere active Form, die erzeugende Macht aufzufassen, welche das Abbild eines höhern Urbildes hervorbringt. —

Die Ideen, welche das Wesen des Geistes ausmachen, sind von den wissenschaftlichen Begriffen wohl zu unterscheiden. Letztere sind a posteriori von den Objecten abstrahirt, die Ideen aber, die nichts Sinnliches zulassen, empfängt die Seele vom Geiste. Sie sind die Sache selbst, wovon sie Ideen sind und beide Seiten ihres Wesens sind eins, wie Denkendes und Gedachtes eins sind. Jene Begriffe sind Producte der Seele, welche überlegt und forscht um Sachen zu finden, die Ideen machen das Wesen des Geistes, der sich selbst besitzt, selbst aus. —

Es ist nicht der Gedanke, [14]) welcher die Existenz hervorruft, sondern umgekehrt, weil das Ideale existirt, denkt es der Geist. Nicht der Gedanke Gottes oder der Bewegung macht es

---

[14]) Aus dem Folgenden widerlegt sich, was Zeller a. a. O. p. 733 sagt: Uebrigens lässt sich nicht verkennen, u. s. w.

dass Gott oder die Bewegung existirt. Zuerst muss das Denkbare existiren, bevor es gedacht werden kann; der Gedanke ist später, als das gedachte Ding. Wenn in der geistigen Welt der Begriff und das gedachte Ding identisch sind, so ist das nicht so zu verstehen, als ob der Begriff des Dinges das Ding selbst ist, sondern vielmehr das Ding, als Gedanke aufgefasst, ist Begriff.

Weil das Denken (*νοήσις*) substantieller Weise eine Einheit ist, so ist die Form (*εἶδος*), welche Object des Gedankens ist, und die Idee (*ἰδέα*), diese Form nämlich als gedachte, ein und das nämliche, jede Form ist Geist und der Geist die Gesammtheit der Formen, was durch eine Vergleichung der Wissenschaft in ihrem Verhältniss zu den einzelnen Begriffen verdeutlicht wird. Der Geist ist ewige Fülle aller Wesen, und das Wesen des Seins ist wiederum Geist. Nur durch das Denken besondern wir Sein und Denken. Folgendes ist der wahre Sachverhalt. Vor dem Gedachten hat man als das zu Grunde liegende das Sein aufzufassen, dann erst treten *ἐνέργεια* und *νοήσις* des *νοῦς* zum Sein hinzu; auch das *ὄν* wird als *ἐνέργεια* aufgefasst. Beide fallen daher in eins zusammen und bilden eine Natur. Die Gedanken sind: *τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφὴ τοῦ ὄντος καὶ ἡ ἐνέργεια.* Unser Denken trennt Vernunft und Sein, an sich sind sie untrennbar.

Nach dieser Ausführung des Parmenideischen Satzes [15]), die sich auch III, IX, 1. [16]) findet, folgt eine Parallelisirung der gei-

---

[15]) Parmenides v. 40, v. 93. Karsten. Im Sinne dieses Satzes deutet Plotin die Stelle: Timaeus p. 39. E. (Enn. III. IX. 1.) Auch Aristoteles erkennt den Satz an: Metaph. XI. de anima III, 4 Steinhart: Mel. Plot. p. 9.

[16]) Das Buch Enn. III, IX (XIII Kirchh.) enthält folgende hingeworfene Gedanken:

1. Erläuterung von Plato: Timaeus p. 39. E. im oben angedeuteten Sinne.
2. Verhältniss der gesammten Wissenschaft zu den einzelnen Wissenschaften N. P. St. II. p. 4.
3. Unterschied der Weltseele und Einzelseele N-P. St. IV. p. 18.
4. Die Entstehung der Vielheit aus der Einheit. Das Eine bringt Alles hervor.
5. Die höchste Fähigkeit der Seele ist eine Art Gesicht (*ὄψις*), mit der sie den *νοῦς* schaut.
6. Begriffsbestimmung des Menschen als eines denkenden Wesens, Unterschied des menschlichen und göttlichen Denkens.
7. Das erste Princip ist die *δύναμις* der Bewegung und Ruhe, ihnen also transcendent. Das zweite Princip ist der denkende *νοῦς*.

stigen und sinnlichen Welt. Der Geist umfasst die Urbilder der Dinge, die in der Welt sind, er besitzt dieselben in Einheit als ineinander, während sie sich in der sichtbaren Welt in eine Vielheit der Dinge auseinanderlegen. Alle Formen gehen vom Geist aus. Was die fehlerhaften Gestaltungen in der Welt betrifft, so enthält nicht der Begriff, der in die Objectivität übergeht, den Fehler, sondern der Grund für denselben ist in der Materie zu suchen, er entsteht bei der Erzeugung, indem die Form die Materie nicht beherrscht.

In der geistigen Welt finden wir somit die Urbilder aller natürlichen Qualitäten, Quantitäten, Zahlen, Grössen, Zustände, Handlungen und Leiden, sei es im Allgemeinen oder im Besondern. Die Zeit wird dort vertreten durch die Ewigkeit, der Raum durch die Art der Existenz, dass eins im andern ist. Alles im Geist ist Substanz und Leben, Identität und Verschiedenheit, Bewegung und Ruhe. Dort ist jedes Ding in Wirklichkeit, statt nur der Möglichkeit nach zu sein.

Manches indessen, was in der sinnlichen Welt existirt, ist von der Existenz in der idealen Welt ausgeschlossen. —

Es giebt in der sinnlichen Welt zunächst das Uebel (das Böse und das Hässliche), während dass in der geistigen Welt Alles vollkommen ist. Das Uebel wird erklärt aus einem Mangel, einer Beraubung, aus der Materie oder dem, was der Materie ähnlich, die Form nicht in sich aufgenommen hat. —

Dann richtet sich die Untersuchung auf Betrachtung der Künste und Kunstwerke. Die plastischen (nachahmenden μιμητικαί) Künste, nämlich: Malerei, Skulptur, Tanz, Gestikulation nehmen ihren Ursprung in der sinnlichen Welt, haben ein sinnfälliges Vorbild, sie ahmen sichtbare Formen, Bewegungen und symmetrische Verhältnisse nach; daher sind sie nicht mit der geistigen Welt in unmittelbare Beziehung zu setzen, sondern auf dieselbe nur insoweit und insofern zu beziehen, als diese den Begriffen der Seele immanent ist. Die Fähigkeit in uns, in den sinnlichen Dingen die Symmetrie wahrzunehmen, ist aber vielleicht ein Theil der Kraft, welche in der geistigen Welt die um das All verbreitete Symmetrie schaut.

---

8. Begriffe δύναμις und ἐνέργεια.

9. Begriff des Ersten, Begriff des νοῦς.

Es ist nichts darin enthalten, was wir nicht berücksichtigt hätten.

Die Musik bedient sich des Rhythmus und der Harmonie, die ein Abbild des Rhythmus und der Harmonie in der geistigen Welt sind. —

Die hervorbringenden (ποιητικαὶ) Künste, welche sinnlich wahrnehmbare Werke darstellen, wie die Architectur, soweit diese der Symmetrie bedürfen, entnehmen sie ihre Principien der geistigen Welt und nehmen an deren Wesenheit Theil. Da sie aber diese Proportionen auf sinnliche Gegenstände anwenden, so leiten sie dieselben nicht völlig aus der geistigen Welt her, sondern nur so weit, als diese der Seele immanent ist. Auf ähnliche Weise soll es sich mit dem Landbau und der Heilkunde verhalten, die Plotin auch zu den Künsten rechnet.

Von den übrigen Künsten und Wissenschaften leiten die Rhetorik, die Kriegskunst, die Verwaltung und die Regierungskunst ihre Principien vom Geiste her, wenn für ihre Handlungsweise das Gute und Schöne als Massstab gilt. Die Geometrie, die sich mit geistigen Dingen beschäftigt und ebenso die Philosophie, welche die erste und höchste Wissenschaft ist, weil sie zu ihrem Object das Sein hat, sind in unmittelbare Beziehung zur geistigen Welt zu setzen.

Wie die geistige Welt die Idee des Menschen umfasst, so auch die des denkenden und künstlerischen Menschen. Indessen bezieht sich das doch nur auf den Gattungsbegriff Mensch, nicht auf den eines besondern Menschen, z. B. Socrates. Es ist zu unterscheiden zwischen den Merkmalen des Menschen, die im Wesen des Menschen liegen und denen, welche von der Materie hervorgerufen werden. Nur für die im Wesen selbst begründeten Unterschiede giebt es auch besondre Ideen.

Jedenfalls giebt es in der geistigen Welt nur Urtypen der sinnlichen Dinge, und eine Seele an sich über der Seele, eine Vernunft an sich über der Vernunft anzunehmen, ist überflüssig. Die übrigen sinnlichen Wesen verhalten sich zu ihren Ideen, wie das Bild zum lebenden Wesen, das es darstellt. Dasselbe findet nicht in Bezug auf die Seele statt, sie ist nicht blos Abbild der Seele an sich, sondern die Seele selbst, deren Verschiedenheit durch die verschiedenen Bedingungen hervorgerufen wird, in welche dieselbe eintritt. Es folgt, dass, wenn man unter der sinnlichen Welt die sichtbaren Dinge versteht, sich in der geistigen Welt nicht allein die Urbilder der sinnlichen Dinge finden. Wenn man aber unter der sichtbaren Welt die Seele und das in der Seele Befindliche mitbegreift, so existirt in der sinnlichen und geistigen Welt dasselbe. —

Man kann endich fragen, ob die geistige Welt auch Ideen der Objecte umfasst, welche aus der Corruption stammen, wie von Dingen, die aus der Fäulniss hervorgehen, von Schmutz, Koth, hässlichen, unangenehmen, schädlichen und bösen Dingen. Die Frage wird verneint, die geistige Welt umfasst dergleichen Ideen nicht. Ihre Vorstellungen in der Seele schreiben sich, wie die Dinge selbst, von der Materie her.

Die zufälligen und zusammengesetzten Dinge, welche nur durch einen zufälligen Zusammenstoss sinnlicher Dinge erzeug werden, haben keine entsprechende Idee.

Die Aufstellung und Lösung der im XVIII. Buch (Enn. V, lib. VII.) behandelten Frage, ob es auch Ideen der individuellen Dinge gebe, entwickelt sich aus dem 12ten cap. des 5ten Buchs. Theilweise gehört die Abhandlung in die Schöpfungstheorie und dort soll sie auch Berücksichtigung finden.

A'. Der Idee in der geistigen Welt steht gegenüber die M a - t e r i e. [17]) Zunächst ist auf die Schwierigkeiten, die der Annahme einer Materie in der geistigen Welt entgegenstehen, aufmerksam zu machen.

1. Die Materie ist unbestimmt und ungestaltet (*ἀόριστον* und *ἄμορφον*). In der geistigen Welt ist aber Alles begrenzt und gestaltet, also hat die Materie keine Stätte in der geistigen Welt.

2. In der geistigen Welt ist Alles einfach, es bedarf also nicht der Materie zur Existenz von etwas Zusammengesetztem.

3. Nur das Werdende und Entstehende bedarf der Materie, bei den Wesen, die nie entstehen, ist die Annahme der Materie überflüssig.

4. Ihr Ursprung ist unklar, man weiss nicht, ob sie erzeugt oder ewig ist.

5. Die Vereinigung von Idee und Materie erzeugt die Körper, man müsste also Körper in der geistigen Welt annehmen, was unmöglich ist.

Auf diese Bedenken ist zu erwidern:

1. Auch in der geistigen Welt giebt es relativ Unbegrenztes und Ungestaltetes, nämlich im Verhältniss zu den Wesen höherer Ordnung.

---

[17]) *Περὶ τῶν δύο ὑλῶν* Enn. II. 4. (XII Kirchh.) capp. II—V.

2. Auch mit dem Zusammengesetzten verhält es sich anders in der geistigen, wie in der sinnlichen Welt, so sind z. B. die λόγοι zusammengesetzt, es besteht ein Verhältniss des Einen zum Andern, ein Ursprung des Einen aus dem Andern, daher giebt es Zusammengesetztes.

3. Die Natur und Existenz lebendiger Wesen in der sinnlichen und geistigen Welt ist verschieden. a) Im Ewigen haftet der Materie stets dieselbe Form an, im Sinnlichen ändert sich die Form beständig. b) In der sinnlichen Welt ist Alles dem Wechsel unterworfen, getheilt, in der geistigen Welt besteht Alles zugleich. Es findet dort kein Wechsel der Gestalt statt. Die Materie ist in der geistigen Welt ἄμορφος; das ist sie c) freilich auch schon in der sinnlichen Welt, in jeder der beiden Welten aber auf verschiedene Weise.

4. Ob die Materie in der geistigen Welt ewig oder geworden ist, wird erst klar, wenn man ihre Natur erkennt.

Der Nachweis der Existenz einer ὕλη in der geistigen Welt wird folgendermassen geführt.

Die Annahme vieler Ideen führt darauf, dass es in ihnen etwas Gemeinsames und etwas einer jeden Eigenthümliches giebt Dies Eigenthümliche und sie von einander Unterscheidende ist ihre Gestalt. Ist eine Gestalt vorhanden, so findet sich auch ein Gestaltetes, demnach liegt eine ὕλη zu Grunde, die als ewiges Substrat jener Form dient.

Die irdische Welt ist das Abbild der geistigen Welt; wie in der irdischen Welt Alles aus Materie und Form besteht, so auch in der geistigen Welt, die ein κόσμος heisst, in Anbetracht der ihr immanenten Ideen. Diese Idee muss von etwas in sich aufgenommen sein, also muss Materie existiren.

Die geistige Welt ist eine vielfach getheilte, und die Theilung selbst ist ein πάθος der Materie. Das Verschiedene ist in Einem als Ungetheiltem, in der Materie nämlich und eine Gestalt derselben, das Eine kann aber auf verschiedene Weise gestaltet werden. Dieses Eine ist ungestaltet, denn wenn wir von der Verschiedenheit der Formen, Begriffe, Gedanken abstrahiren, so bleibt ein Ungestaltetes zurück.

Aus dem Umstande, dass in der geistigen Welt Alles ewig und Stoff und Form zugleich ist, ist kein Schluss herzuleiten, dass sich in der geistigen Welt keine Materie findet, denn sonst würde

auch in der Körperwelt keine Materie sein, da auch hier Stoff und Form sich zusammenfindet, und nur das Denken Form und Stoff sondert. Der Geist scheidet und sondert so lange, bis er auf ein Unauflösbares kommt. Das ist die Tiefe der Wesen, die Materie.

Es giebt aber einen Unterschied zwischen der Materie in der sinnlichen und in der geistigen Welt, wie es einen Unterschied giebt zwischen Form und Idee im Diesseits und Jenseits. Die Materie in der geistigen Welt hat eine gewisse Bestimmtheit und ein geistiges Leben, die Materie in der diesseitigen Welt ist leblos und ungeistig, obwohl sie Schmuck und Ordnung empfängt. Das Verhältniss des Diesseits zum Jenseits soll durch den Ausdruck Bild verdeutlicht werden. — Die Frage nach der Ewigkeit der Materie erledigt sich zugleich mit der nach der Ewigkeit der Ideen. Als erzeugt haben sie einen Anfang, aber keinen Anfang in der Zeit, sondern bestehen ewig, nicht als ewig Werdendes, sondern als ewig Seiendes in der Geisteswelt. In der geistigen Welt bringt das Anderssein (ἑτερότης), sowie die erste Bewegung mit ihnen zugleich die Materie hervor.

In der neuern Philosophie kehrt dieser interessante Begriff des Plotin bei J. Boehme und Schelling als der dunkle Grund in Gott wieder. Seine Wahrheit scheint mir der Begriff des Nichts zu sein. —

A''. Die Einheit von Idee und Materie ist die ideale Substanz und ihr Leben. Ausführlichere Erörterungen fehlen darüber; im Allgemeinen gilt Alles von der Idee Gesagte auch von der Substanz und den Substanzen.

In zusammenfassender Weise hat Plotin endlich im I. Theil des XXXV.[18]) Buchs das Verhältniss des Geistes zur sinnlichen Welt einerseits wie zum Guten andrerseits auseinandergesetzt, das erstere dieser beiden Verhältnisse werden wir bei der Lehre von der Weltschöpfung behandeln und fassen nur kurz das Verhältniss des Geistes zum Guten ins Auge. — Das absolut Gute ist noch zu unterscheiden vom Geist, der gut ist. Das Leben des Geistes besteht im Anschaun der Substanzen, welche die Form des Guten haben, er besitzt sie seit er das Gute anschaut. Er hat das Gute empfangen, nicht wie dasselbe an sich war, sondern wie er es zu

[18]) Enn. VI, 7. capp. 1—18.

empfangen im Stande war, und hat die Ideen durch Betrachtung des Guten erzeugt. Denn der Geist hat vom Guten die Kraft erhalten, zu erzeugen, und sich mit dem, was er erzeugt hat, zu erfüllen. Aus Unfähigkeit aber, sie in Einheit und Fülle zu bewahren, hat er die vom Guten empfangene Kraft zerbrochen und sie vielfältig gemacht. So gehen der Geist und die Ideen vom Guten aus, der Geist ist selbst gut und ist aus Dingen zusammengesetzt, welche die Form des Guten an sich tragen, er ist ein vielfältiges Gute, das Gute ist somit die Ursache der Substanz und des Denkens der Substanz. Somit hat der Geist sein Princip ausser sich, das ihm seine Fülle und Form gegeben hat. Jedes der im Geist befassten Dinge hat wohl sein besonderes Merkmal, der gemeinsame Charakter ist aber der, dem Guten gleichgestaltet zu sein; die Betrachtung des Guten durch den Geist, die Bewegung des Geistes gegen dasselbe hat ihn zu seiner Fülle geführt.

Auf die Frage, wie die Substanzen im Geist sein können, da sie weder im Guten waren, von dem der Geist sie empfing, noch im Geist, ehe er sie empfing, ist zu antworten, dass das Erzeugende höher steht, als das Erzeugte, das nicht Alles in sich zu fassen braucht, was das Erzeugte in sich hat. So hat der Geist das Leben empfangen, ohne dass das Princip, von dem er es empfangen hat, selbst eine Verschiedenheit hat einschliessen müssen. —

Der Geist war allerdings ursprünglich unbestimmt und hat erst seine Bestimmtheit von dem Augenblick an empfangen, als er seinen Blick auf das Gute gerichtet hat, und diese Bestimmtheit und Form des Geistes ist keine äusserliche. Der eine, allgemeine Geist erschliesst sich zur Vielheit der Geister. Auf dem Gipfel dieser Substanzen findet sich das, was ihr Princip ist, und alle Form und Vielheit ausschliesst. Ohne selbst Form zu haben, wird es die Form der Formen.

Die Form des Guten empfangen die Substanzen des Geistes darum, weil Alles, was vom Guten ausgeht den Charakter und Abdruck davon an sich trägt. So ist denn der gemeinsame Charakter in Leben, Geist, Substanz die Form des Guten; eigentlich ist es aber nur ein Name, wenn diese Dinge gut genannt werden, da eigentlich nur das Erste, Eine das Gute ist.

Das Anregende und Fortbildende in Plotins Lehre vom Geiste beruht darauf, dass Plotin die Begriffe von Geist und Idee mit einander verknüpft hat. Die Schwäche der Lehre besteht darin, dass

Plotin Bestimmungen des Geistes selbst zu selbständigen Wesen über und unter ihm gemacht hat, anstatt sie als Bestimmungen des Geistes freilich in modificirter Weise aufzufassen. Wie die Wahrheit aber stets stärker ist, als das jedesmalige System, so zeigt sich auch bei Plotin an bedeutsamen Stellen die Selbstkritik und das Ueberschreiten der Grenzen der Begriffe.

B. Die Weltseele. Das dritte in der Reihe der geistigen Wesen, die zu einer gewissen Einheit zusammengefasst werden, ist die Weltseele. Sie ist eine Art Verdoppelung und Nachbild des Geistes, in dem in abgeschwächter Weise Alles existirt, was im Geist sich findet. Sie dient zur Ausfüllung der Lücke und zur Vermittlung zwischen Geist und Natur.

Plotin hat den Begriff historisch aus der pythagoreisch-platonischen Philosophie oder vielleicht auch aus der stoischen in seine Lehre mit aufgenommen, denselben nicht mit den andern Begriffen des Guten, der Schönheit, des Denkens in den Begriff des Geistes aufgehoben, sondern diese Ideen mehr als ein Aggregat mit einander verknüpft, wenn auch zwischen Geist und Weltseele die innern dialectischen Verhältnisse des formgebenden Princips und des Geformten, des Causalnexus u. s. w. besteht.

In der Systematik der Plotinischen Philosophie hat der Begriff der Weltseele die Bedeutung, den Gegensatz zwischen Geist und Natur zu vermitteln, die Lücke auszufüllen, welche zwischen dem *νοῦς* des Aristoteles und der Natur, zwischen Idee und Erscheinung bei Plato existirt. Dazu diente dem Plotin eine Art Nachbild des Weltgeistes, welches fast alle Bestimmungen desselben theilt, das seine Kräfte in schwächerer Weise entfaltet, und um willen seiner Verflechtung mit der Materie den geistigen Gehalt in diese zu übertragen im Stande war. Jene Gegensätze sind vermittelt durch die Idee des Lebens. Dass der Begriff fehlerhaft ist, ergiebt sich schon daraus, dass er in allen Theilen der Philosophie hervorbricht; dass er ebenso in der Theologie, wie in der Physik, wie in der Psychologie sich findet, schon das lehrt die Unsicherheit, die in Bezug auf diesen Begriff herrscht. — Seine eigentliche Stelle findet die Behandlung dieses Begriffs in der Physik.

Die Psychologie lehrt den Unterschied der Einzelseele von der Weltseele, entscheidet die Frage nach der Einheit der Seelen, behandelt das Verhältniss von Seele und Körper und bestimmt das Wesen der Seele, wie das weitläuftiger nach Plotins freilich

bedenklichen Auffassungen dort entwickelt ist. — Als Nachbild des Geistes hat die Seele der Welt zunächst in ihm seine Quelle, ist wie er Sein und Denken, das Sein in der Seele nimmt jedoch die Form des Lebens, die Idee die Form des *λόγος* (Begriffs) an. Im Verhältniss zum Geist besteht die Thätigkeit der Seele in der Liebesbeziehung derselben auf ihn und in der anschauenden Betrachtung des Geistes. —

Der Natur gegenüber hat die Weltseele wiederum die Bedeutung, dass sie für dieselbe Quelle ihre Existenz ist. Die Weltseele als die schöpferische Kraft ist die Ursache, aus der die sinnliche Welt hervorgeht. Sie vermittelt das Leben und den Begriff an die Sinnlichkeit, ist daher das die Welt ordnende Princip ihrer Vernünftigkeit, Zweckmässigkeit und Schönheit. Wir kommen darauf weitläuftiger in der Physik zurück. —

Eine gewisse Tiefe ist allerdings dabei nicht zu übersehen, wenn Plotin die Vernünftigkeit, Ordnung und Schönheit der Natur nicht unmittelbar vom Geist herleitet. Er erkennt damit an, dass die objective Vernunft in der Natur der göttlichen Vernunft nicht unmittelbar identisch ist, und dass der Begriff der Natur nicht völlig in reine Vernunft aufgeht. —

Auf dieser Grenzscheide der Wissenschaften sei noch bemerkt, dass die Zellersche [19]) Unterscheidung einer doppelten Weltseele ihre Richtigkeit hat. Es hat dieselbe ihre tiefere Unterscheidung darin, ob die theologische oder physische Betrachtungsweise vorwaltet, ob die Seele in ihrem Zusammenhang mit den Hypostasen oder mit der Natur betrachtet wird. Innerhalb der Natur dann wird wieder unterschieden zwischen der Seele des Himmels und der Erde, doch liessen sich diese Unterscheidungen noch ins Unendliche vervielfachen. —

---

[19]) Zeller, a. a. O. p. 750 ff.

Drittes Buch.

Die Physik des Plotin. [1]

Vorbemerkungen. Uebersicht.

Kein Theil der Philosophie Plotins macht so sehr den Eindruck eines Fragments, als die Physik, und bei keinem ist es schwerer, klar den Begriff zu fassen. Es liegt dies darin, dass wir die richtige Grenzbestimmung gegen die Naturwissenschaft ziehen müssen, eine Grenze, die freilich das Alterthum nicht kannte, und deren es auch noch für die neuere Wissenschaft bedarf. Der Theil der Philosophie, welchen man Physik nennt, ist von jeder Naturwissenschaft scharf zu unterscheiden, obwohl er dadurch mit ihr übereinkommt, dass er die Betrachtung der sinnfälligen Erscheinungen der Natur zum Inhalt hat. Er setzt die ganze Forschung der Naturwissenschaft und deren Resultate voraus. Die Naturwissenschaft geht aus von Beobachtung des gegebenen, einzelnen Naturgegenstandes, sie erweitert ihre Erkenntnisse durch Anwendung des Experiments, und durch Schlüsse nach Induction und Analogie kommt es zu einem anschaulichen Begriff. Sie vermag dann ferner durch zu Hülfenahme der Mathematik den Zusammenhang der Naturerscheinungen und die Weltgesetze zu erkennen. Die philosophische Physik setzt diese Erforschung der natürlichen Thatsachen, deren Erklärung und die Bekanntschaft mit den Naturge-

[1]) Heigl: Die Plotinische Physik, Landshut 1815, ist mir unzugänglich geblieben. Der Titel sei jedoch angezeigt, ich vermuthe Verwechslung mit einem über Plato handelnden Buch.

setzen bereits voraus. Sie stellt dann die Natur unter geistige Gesichtspunkte: Sein, Causalität, Zweck, Güte, Schönheit u. s. w. und ist eine Art Metaphysik der Natur oder die Wissenschaft vom Geist in der Natur; denn die Natur, obwohl sie auf der einen Seite dem Geist entgegengesetzt ist, trägt doch auf der andern Seite Spuren des Geistes in sich. Aeltere wie neuere Philosophen fehlen nun darin, dass sie diesen Unterschied zwischen der empirischen Naturwissenschaft und der Physik im Sinne der Philosophie nicht festhalten, sie tragen in constructiver Form Dinge vor, die nicht a priori, sondern nur auf induktivem Wege empirisch erkannt werden können, und diese mangelnde Grenzscheide hat diese philosophische Disciplin ganz in Verruf gebracht. Plotin hat jenen Begriff der Physik vom Geist in der Natur wohl gehabt, wenn er ihn auch nicht klar ausgesprochen hat. Er löst die Physik in Metaphysik oder, wenn man will, in Theologie auf. Auch darin überschreitet er die Grenzen der Physik, dass er die Betrachtung des Menschenlebens mit hineinzieht und somit die Philosophie der Geschichte anbahnt. Die Physik ist somit die Lehre von der Natur, als dem Inbegriff der körperlichen Erscheinungen, insofern als sie Geist offenbaren. Die Unterschiede, welche der Begriff der Körperlichkeit in sich lasst, geben die Gesichtspunkte der Gliederung des Stoffes. Der Körper enthält ein so zu sagen geistiges, begriffliches Element, das durch die Wirksamkeit des von der Weltseele ausgehenden λόγος in ihn gesetzt ist, eine Art objectiven Begriff. Ihm steht gegenüber die Materie. Die Einheit beider ist der Körper und die Körperwelt, die wiederum untereinander nach dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung und nach dem Zweckbegriff geordnet ist.

Im I. Kapitel behandeln wir die Lehre von der Weltseele und den durch sie in die Natur objectiv gesetzten Begriff.

Im II. Kapitel behandeln wir den Begriff der Materie.

Im III. Kapitel handeln wir ab: die Lehre von der Körperwelt und ihren Zusammenhängen nach dem Verhältniss der Causalität und des Zwecks.

Diese Begriffsscheidung entspricht allen drei grossen antiken Systemen, dem des Plato, dem des Aristoteles und dem der Stoiker. Original ist der Physik des Plotin die Verbindung des Begriffs der Natur mit dem der θεωρία [2]) und der Nachweis, dass der Begriff

---

[2]) cf. N.-Pl. St. II. p. 26.

der Natur keineswegs völlig und rein in den der Vernunft aufgeht. Im Uebrigen überzeugt man sich leicht, dass Plotin in ihr die Summe der antiken Physik zieht, wenn ihm auch in der eigentlichen Naturbetrachtung Aristoteles weit überlegen ist. Der platonische Timaeus, die erste Durchführung der Idee, dass in der Natur das Gute sich offenbare, liegt in allen Punkten zu Grunde, in gleicher Weise finden sich aber auch die aristotelischen und stoischen Lehren, wenn auch nicht immer ausgeführt, so doch angedeutet und theilweise kritisirt. Meistens bildet er sie so um, dass er die entsprechenden Principien aller drei Schulen in einen Gesammtbegriff aufhebt. Das Nähere bei den einzelnen Stellen. Noch bemerke ich, dass die paar Kapitel über die Frage, aus welchen Gründen entfernte Dinge klein aussehen (Enn. II. VIII. XXXII. Kirchh.) wegen mangelnden wissenschaftlichen Gehaltes ganz übergangen sind. Was Aristoteles darüber gelehrt hat, ist viel richtiger.

Kap. I. Die Lehre von der Weltseele.

Innerhalb der Physik ist die eigentliche Stelle, an der die Lehre von der Weltseele behandelt sein will. Vollständige Auseinandersetzungen fehlen darüber, und es sind nur mehr einzelne Punkte, welche eine weitre Ausführung gefunden haben. Durch die Weltseele ist:

I. ein objectiver Begriff, der von ihr ausgegangen ist, in die Materie gesetzt,

II. der Begriff der Zeit ist auf sie zurückzuführen;

III. dasselbe gilt von der Dämonenlehre;

IV. durch die Weltseele ist in die Welt eine gewisse Sympathie gesetzt, auf welche die Magie und die Erscheinung der Gebetserhörung zurückzuführen ist.

1. Zunächst ist ins Auge zu fassen das Verhältniss der vielen Seelen zu einer Welt-Seele [1]). Die in Anbetracht des Körpers bestehende Theilbarkeit derselben ist Untheilbarkeit der Natur nach. Die Seele scheint nur getheilt zu sein, weil in jedem Theile des Körpers sich die Seele offenbart, an sich ist sie substantiell eins und untheilbar. Die Einheit der Welt-Seele schliesst

---

[1]) Als Quelle liegen hier wiederum zu Grunde Enn. VI. lib. 4 und 5. (XXII. Kirchh.)

nicht die Vielheit der Seelen aus, wie die Vielheit der geistigen Welt nicht dem Einen widerspricht. Die vielen Seelen existiren in der Weltseele, und zwar nicht nur *δυνάμει*, sondern *ἐνεργείᾳ*, eine jede im Besondern. Die Vielheit und Einheit der Seelen hindern einander nicht, sie sind unterschieden und nicht unterschieden, gegenwärtig und einander fremd, nicht getrennt durch Grenzen und verhalten sich zu einander, wie sich die Wissenschaften zur Wissenschaft verhalten. Die eine Seele, die ihrer Natur nach unendlich ist, schliesst alle Seelen in sich ein, und die Grösse ihrer Natur besteht nicht in der Masse; letztere verschwindet zu nichts, wenn man etwas fortnimmt, bei der Seele aber kann man weder etwas wegnehmen, noch fehlt etwas, sie kann nichts verlieren, sie ist ewiger und nicht fliessender Natur, sie ist allumfassend und noch grösser, als die Grössen. Sie giebt dem Universum wenig, aber Alles, was dasselbe fassen kann. Man darf indessen auch das Universum nicht geringer, als die Seele setzen, ebensowenig aber darf man annehmen, dass die Seele sich in der nämlichen Weise vergrössere, wie eine körperliche Masse. —

2. Die Weltseele steht in einem bestimmten Verhältniss zum Körper des Universums in ähnlicher Weise, wie die Einzelseele zum einzelnen Körper. Wie alle Körper, die an der Seele Theil haben können, an derselben auch wirklich Theil haben, wird durch das Bild des einen Tons, der von mehreren Ohren aufgenommen wird, verdeutlicht, jedes der Dinge erhält dabei von dem nämlichen Princip eine verschiedene Kraft. Wie der Ton die Luft, so durchdringt eine einzige Seele überall Alles, ohne sich mit den Dingen zu theilen. Was ihr Verhältniss zum Körper angeht, so bleibt die Seele zugleich innerlich in ihr selbst, als auch wirft sie ihr Bild in die Vielheit der Körper. Der Körper nähert sich der Seele, empfängt von ihr das Leben und besitzt es schweigend. Nicht erwartet ein Theil der Seele den Körper an einem bestimmten Platz, um in ihn einzutreten. Die Seele, von der man sagt, dass sie in den Körper eintritt, bestand schon im Universum und offenbarte darin ihre Gegenwart, ohne den Körper zu berühren. Nicht die Seele ist in den Körper gekommen, sondern der Körper ist in sie eingetreten, er ist eingegangen in die Welt des Lebens. Die Welt des Lebens war ohne Ausdehnung und ohne Theilung, und der Körper nimmt ganz an ihr Theil. Ebenso treten noch andere Körper hinzu, und die Welt des Lebens ist ganz gleichmässig

in ihnen. Aus dem Begriff der Theilnahme folgt dann, dass der ausgedehnte Körper nur an dem Theil haben kann, was ohne Ausdehnung ist. Es folgt, dass der Begriff jeder Quantität von der Weltseele fernzuhalten ist, und dass die Seele ganz und ungetheilt einem jeden der einzelnen Körper gegenwärtig ist.

3. Der Eintritt der Seele in den Körper. Die Weltseele fasst allerdings alle Seelen in sich und ist zugleich eins und unendlich, jede der in ihr befassten Seelen ist von der andern unterschieden, aber nicht gesondert, sie sind nicht umschrieben von einer Grenze und bilden eine Einheit, das oberste Princip hat ein unendliches Leben, das alle Leben umfasst. Daraus folgt, was die Einzelseele ist. Diese Einzelseele findet sich dann sowohl in Pflanzen, Thieren, wie auch im Menschen und vermöge des ihr einwohnenden λόγος giebt sie den Dingen Zweckmässigkeit und Leben.

Daraus folgt nun besonders, was der Mensch ist; hier ist der Punkt, wo die Psychologie an die Physik anknüpft. Vor der Geburt existirten wir in der geistigen Welt, waren die einen Menschen, die andern Götter, reine Seelen und reine Geister, mit der allgemeinen Substanz verbunden und Theile der geistigen Welt. Auch noch jetzt sind wir nicht ganz von der geistigen Welt getrennt, aber zum idealen Menschen ist ein anderer Mensch getreten, der etwas anders sein will, als Geist. So sind wir zwei Menschen auf einmal, oft sind wir nur der Mensch, der zum ersten Menschen hinzugetreten ist, wenn nämlich der erste Mensch in uns schläft. Die Frage, wie sich die ideale Seele dem Körper genähert hat, wird folgendermassen beantwortet. Der Körper besitzt die Fähigkeit, an der Seele theilzunehmen, und hat das in sich empfangen, was er aufzunehmen fähig war, er hat aber nicht die Weltseele, sondern eine individuelle Seele in sich aufgenommen. Der Körper hat gleichsam das Vermögen, sich der Seele zu nähern, dadurch wird er ein lebendiger Körper, denn durch die Nachbarschaft der Seele empfängt er eine Spur derselben. Obwohl die Seele ganz dem Körper gegenwärtig ist, ist sie doch nicht ganz für ihn, wie auch die Pflanzen und Thiere nur so viel von der Seele aufgenommen haben, als sie davon fassen können. Durch seine Seele ist das lebende Wesen mit der geistigen Welt verbunden. Das nähere Verhältniss zwischen Körper und Seele im Menschen besteht nun darin, dass der Körper der Sitz aller Aufregung und Leidenschaften ist, die Seele der Sitz der Vernunft; es findet eine verschiedene Herr-

schaft bald des einen, bald des andern statt. Das Uebel und das Böse regiert in dem, der sich den Befürchtungen, Begierden, Leidenschaften des Körpers überlässt, und das dauert so lange, bis er sich wieder zur Geistigkeit erhebt. Auch dann noch wird er dem Körper etwas zugestehn, aber als einem ihm fremden. Wer bald so, bald so lebt, ist ein Mensch, aus Beidem, aus Bösem und Gutem gemischt.

Hier löst nun Plotin, in Uebereinstimmung mit den Sätzen der alten Philosophen, die Vorstellungen vom Herab- und Heraufsteigen, dem Umlauf der Seelen, ihren Stralen und Wanderungen durch die Leiber in metaphysische Begriffe auf. Der Ausdruck der alten Philosophen, dass die Seele in den Körper komme, ist danach umzubilden, dass der Körper an der Seele theilnimmt, dass er es ist, der an die Seele herantritt. Das Kommen bedeutet nicht Gehn, sondern die Art und Weise, wie Körper und Seele in Gemeinschaft treten, das Herabsteigen bedeutet in einem Körper sein, Scheiden vom Körper heisst aufhören ihn am Leben Theil nehmen zu lassen. —

Folgendermassen vollzieht sich also die Theilnahme für die Theile dieses Universums. Gestellt an die Grenze der geistigen Welt, theilt die Seele dem Körper etwas mit, denn sie ist durch ihre δύναμις dem Körper nahe. Sie ist in kleinem Abstand von ihm und tritt kraft eines Naturgesetzes (?) mit ihm in Gemeinschaft. Die Seele wird dadurch von einer allgemeinen zu einer besondern; hat aber dadurch auch die ethische Aufgabe empfangen, das Band des Körpers wieder zu lösen. —

In diesem Zusammenhang kann auch der Inhalt des XVIII. Buchs (Enn. V, 4. lib. VII. Porphyrius) erledigt werden. Es behandelt die Frage, ob es auch Ideen der individuellen Dinge gebe, die sich aus dem 12. Capitel des V. Buchs entwickelt.

Im Eingange weist Plotin nach, dass die individuelle Seele ewig ist, und dass die Seele eines jeden einzelnen Individuums sich in der idealen Welt findet. Diese Ewigkeit der individuellen Seele muss man zugeben, soweit sie die Existenz der substantiellen Differenzen erfordert, welche die Individualität jedes beseelten Wesens ausmachen. Das Vermittelnde bei der Entstehung der Dinge bildet der λόγος. Es bedarf so vieler λόγοι in der Weltseele, so vieler Ideen im Geiste, als es specifische Differenzen unter den Menschen giebt, weil sich der Unterschied specifisch ver-

schiedener Thätigkeiten nur aus dem Unterschied verschiedener λόγοι herleiten lässt. Es folgt daraus übrigens nicht eine unendliche Zahl der λόγοι und der Ideen; denn in bestimmten Perioden fängt dieselbe Reihe der Geschöpfe wieder an und dieselben Ideen lassen die nämlichen Dinge wieder beim Beginn einer neuen Periode entstehen.

Beim Act der Zeugung herrscht im Zeugenden ein λόγος vor, es können indessen auch verschiedene herrschend sein, da die Seele alle umfasst, es sind aber immer wieder andere vorwiegend und wirksam. Aus dem verschiedenen Verhalten der beiden Principien beim Act der Zeugung, je nach dem vorherrschenden Einfluss des männlichen oder weiblichen Princips, ist manche Verschiedenheit der gezeugten Individuen zu erklären. —

Andere Unterschiede stammen aus dem Vorwiegen oder Nichtvorwiegen der Materie, wie Schönheit und Hässlichkeit, die von dem verschiedenen Grad abhängen, in dem die Materie von der Form beherrscht wird. In der nämlichen Periode bringen dieselben λόγοι durchaus verschiedene Wesen hervor, und kein Geschöpf ist in derselben dem andern gleich.

Bei Zwillingsgeburten oder bei der Geburt von Thieren, wobei mehrere Junge geworfen werden, ist doch nur ein λόγος wirksam, und blosse Aehnlichkeit der Individuen ist noch kein Grund für die Vielheit des λόγος. Die Individuen müssen sich durch specifische Differenzen unterscheiden, nicht blos durch einen Fehler der Form. Unterschiede giebt es sonst überall, sowohl in den Werken der Natur, wie der Kunst. Bei den Kunstwerken stammen sie aus der denkenden Ueberlegung des Künstlers, bei den Werken der Natur aus dem bei der Erzeugung wirksamen λόγος, überall vereinigt sich der specifischen Form noch eine den Individuen eigenthümliche Differenz, für die es in der geistigen Welt kein Urbild giebt.

Im Uebrigen sind die Quantität, die der Welt eigen ist, und die Zahl der Wesen, die darin existiren müssen, geregelte Dinge und sind seit dem Ursprung in dem Princip enthalten, welches alle λόγοι einschliesst. Ist die Reihe aller Dinge beendet, so wird eine neue Periode anfangen, so dass die Unendlichkeit des Geistes und der Seele auf der Fähigkeit beruht, immer wieder von Neuem beginnen zu können. Durch die Mittheilung des λόγος an die Materie durch die Seele wird also, das ist das Resultat Plotins, die Entstehung der Dinge vermittelt.

II. Plotin hat ferner mit dem Begriff der Weltseele den der Zeit in nähere Verbindung gesetzt. Durch die Wechselbeziehung von Zeit und Ewigkeit wird wiederum das gegenseitige Verhältniss der geistigen Welt zur sinnlichen Welt klar gemacht [2]).

Der Definition der Zeit geht die der Ewigkeit voraus, wie wir dieselbe schon anderweitig ausführlicher dargestellt haben. Um den Begriff der Ewigkeit zu finden, mussten wir uns in die geistige Welt erheben, um die Zeit zu behandeln, müssen wir von dort in die sinnliche Welt hinabsteigen.

Zunächst sollen die Ansichten der ältern Philosophen über die Zeit geprüft werden. Es sind drei zu unterscheiden:

a) die Zeit ist Bewegung,
b) die Zeit ist Bewegliches,
c) die Zeit ist auf Bewegung Bezügliches.

Die Annahmen, dass die Zeit Ruhe sei, ist unverträglich mit dem Begriff der Zeit.

Diejenigen, welche die Zeit als Bewegung fassen, fassen sie entweder als Bewegung jeder Art oder als Bewegung des Universums; diejenigen, die sie als das Bewegliche betrachten, haben die sogenannten Himmelssphären im Sinn; diejenigen, die sie als etwas auf Bewegung Bezügliches betrachten, fassen sie als einen Abschnitt oder Intervall der Bewegung.

Kritischer Theil. a) Die Zeit ist unmöglich die Bewegung [3]), sei es auch, welche Art von Bewegung man annehme. Die Bewegung kann aufhören und anhalten, während dass die Zeit ihren Lauf nicht aussetzt, also sind Zeit und Bewegung nicht identisch. b) Noch weniger als die Bewegung ist sie das Bewegliche [4]). c) Sie ist auch nichts auf Bewegung Bezügliches, und zwar nicht der von der Bewegung durchmessene Raum [5]), weil er nicht der nämliche ist für alle Bewegungen und je nach der Geschwindigkeit der Bewegung ein verschiedener ist. Die Zahl der durchmessenen Räume ist unendlich, welcher wird nun die Bewegung sein? Die Ausdehnung, die durch die Bewegung durchmessen wird, ist Raum und nicht Zeit. Die Quantität der Zeit kann freilich gemessen wer-

---

[2]) Quelle: Enn. III. lib. VII. (XL Kirchh.) capp. 7—12.
[3]) Gegen die Stoiker cf. Stobaeus: Ecl. Phys. IX. 40. Heeren.
[4]) Gegen Pythagoras: Stobaeus a. a. O.
[5]) *Κινήσεως διάστημα*; Zeno: Stobaeus a. a. O.

den durch die Ausdehnung des durchlaufenen Ortes, davon ist aber noch ihre Continuität zu unterscheiden, man entdeckt aber höchstens auf diesem Wege eine Quantität, die sich in der Zeit hervorbringt, die Zeit ist auch keine augenblickliche Bewegung, die dauernde Bewegung und ihr Zeitraum sind nicht die Zeit, sondern in der Zeit.

Auch die Ansicht [6]), dass die Zeit die Zahl und das Maass der Bewegung sei, wird zurückgewiesen, da sie zu vielen Schwierigkeiten und unlösbaren Bedenken unterliegt.

Das Vorher und das Nachher bezeichnen verschiedene Theile der Zeit, das Vorher ist die Zeit, die in der Gegenwart endigt, das Später die Zeit, die in der Gegenwart anfängt.

Die Zeit als Folge [7]) der Bewegung lassen, heisst nicht auseinandersetzen, was sie ist, weil diese Folge der Bewegung selbst in der Zeit sein muss.

Positive Bestimmung des Begriffs der Zeit. Um positiv zu bestimmen, was die Zeit sei, müssen wir auf den Begriff der Ewigkeit zurückkommen. Als sie war, war die Zeit noch nicht, oder wenigstens nicht für die geistigen Dinge, sie entstand aber daraus, weil sie später ist, als sie. Man erkennt die Zeit, wenn man ihre Entstehung kennen lernt. Sie ruhte, bevor es ein Früher oder Später gab, und existirte noch nicht im Sein. Eine thätige Natur aber, die Weltseele, die Herrin ihrer selbst werden wollte, trat in die Bewegung und die Zeit trat in Bewegung mit ihr. Es gab nun eine Succession von Momenten, indem wir sie durchlaufen, kommen wir dazu, uns die Zeit vorzustellen, die das Bild der Ewigkeit ist. So ist es die Weltseele, die durch ihre Activität die Zeit anstatt der Ewigkeit erzeugte. Sie umfasst in der Zeit die ganze Existenz und alle Bewegung der Welt. Die Weltseele erzeugt die Zeit, indem sie ihre Kraft auf successive Weise manifestirt, und die Ausdehnung des Lebens der Seele bringt die Zeit hervor. Der Fortschritt des Lebens ist die Beständigkeit der Zeit, das frühere Leben die Vergangenheit. Somit ist also die Zeit zu definiren: die Zeit ist das Leben der Seele, betrachtet in der Bewegung, durch welchen sie von einem Act zum andern übergeht. Die Zeit ist ein Bild der Ewigkeit, ebenso wie

---

6) Aristoteles: Phys. IV, XII.

7) Epicur: Stobaeus a. a. O.

die sinnliche Welt ein Bild der geistigen Welt ist, und das irdische Leben dem geistigen Leben entspricht. Die Zeit ist nicht ausserhalb der Seele, eben so wenig als die Ewigkeit ausserhalb des geistigen Seins Bestand hat. Die Zeit erscheint in der Seele, ist in ihr und mit ihr, wie die Ewigkeit im Sein und mit dem Sein ist. Nehmen wir an, dass die Wirksamkeit der Seele aufhört, so bleibt nur die Ewigkeit. Die Umdrehung der Himmelskreise und der Wechsel von Tag und Nacht führt uns dazu, die Zeit zu messen. In ihr werden alle Dinge und sie ist früher, als alle Dinge, in ihr bewegt sich und ruht Alles mit Ordnung, doch begreifen wir die Zeit besser durch die Bewegung, als durch die Ruhe. Daher wurde auch die Zeit als Maass der Bewegung definirt anstatt zu sagen, dass die Zeit durch die Bewegung gemessen wird, wobei man das Maass in das gemessene Ding gesetzt hat. —

Die Zeit ist allgegenwärtig, wie das Leben der Seele und nicht getheilt, obwohl sie in allen Seelen ist.

III. Auf die Lehre von der Weltseele führt Plotin die Dämonenlehre zurück, indem er hier den Volksglauben in begrifflichen Gehalt auflöst. Hierher gehört Enn. III. lib. V. (XLIV. K.) das Buch vom Eros, dessen Inhalt wir anderweitig berücksichtigt haben. Am kürzesten ist sein Inhalt in die Worte Plotins zu fassen: ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης. Ferner gehört hierher auch das Buch Enn. III, 4. (XV. Kirchh.), das über den einem jeden eigenen Dämon handelt, auch hier wird der Dämon als ἐνέργεια ψυχῆς aufgefasst. Auf den ausführlichen Inhalt kommen wir in der Ethik zurück.

IV. Endlich ist der Inhalt der capp. XXX—XLV. von Enn. IV, lib. IV. (XXVI. Kirchh.) hierher zu ziehen, doch auch hier können wir uns kurz fassen, da die Lösung der erörterten Fragen eigentlich unbedeutend ist. Es handelt sich um den Einfluss der Sterne auf den Menschen, die Erhörung des Gebets und die Macht der Magie. Plotin lehrt, dass die die Welt umfassende Weltseele eine Sympathie zwischen den Theilen unter einander und mit dem Ganzen herstelle, und dass in Folge dessen Wechselwirkungen stattfinden können. Auf der Möglichkeit dieser Wechselwirkungen beruht der Einfluss der Gestirne und die Macht der Magie, die aber nur als Einfluss auf den Körper aufgefasst wird, während die Seele als freies Princip davon unabhängig bleibt. Im Uebrigen sind diese Einwirkungen durch die in der Welt herrschende Vernunft, Ordnung

und Harmonie geregelt, in Folge deren Alles den Gesetzen und dem Plan des Weltalls gehorchen muss.

Die Wahrheit der antiken Lehre von der Weltseele ist in dem Satz enthalten: Alles in der Natur ist Leben, und auch das scheinbar Unbeseelte ist beseelt. —

Kap. II. Die Lehre von der Materie [1]).

1. Der Seele und dem durch sie gesetzten Begriff steht die Materie gegenüber. Plotin hat zusammenfassend seine Ansichten von der Materie im XII. Buch Enn. II. lib. IV. vorgetragen. Ein Theil des Buchs, der von der Materie in der geistigen Welt handelt, ist in der Lehre von derselben bereits vorgetragen worden.

Die gemeinsame Definition der Materie bei Allen, die darüber untersucht haben, ist: *ὑποκείμενόν τι καὶ ὑποδοχὴν εἴδων*. Der Unterschied in den Ansichten entwickelt sich durch die verschiedene Art und Weise, wie die Natur dieses Substrats bestimmt wird, auf welche Weise es an den Ideen Theil nimmt und welche Ideen es in sich aufnimmt.

Nach stoischen Ansichten sind die Körper das Seiende, und es liegt die körperliche Substanz den Elementen zu Grunde. Alles Uebrige sind *πάθη* der Materie, Materie, die sich auf gewisse Weise verhält, (*ὕλη πως ἔχουσα*), ja Gott selbst wird als solche Materie aufgefasst, die sich auf gewisse Weise verhält. Indem die Stoiker die *ὕλη* ein *σῶμα* sein lassen, schreiben sie ihr als Prädikate zu: Qualitätslosigkeit (*ἄποιον*) und Grösse (*μέγεθος*).

Die Platoniker nehmen eine unkörperliche Substanz an. Einige darunter nehmen eine Materie an, die sie die Substanz der Körper sein lassen, und eine zweite Materie, die sie den Dingen der geistigen Welt zu Grunde legen.

Es folgt die Auseinandersetzung der Bedeutung der *ὕλη* in der geistigen Welt. (Buch II, c. III.)

Dann wird vom Bestehn der Materie in der sinnlichen Welt gehandelt. Die Verwandlung der Körper ineinander macht klar, dass die Körper nothwendig ein *ὑποκείμενον* bedürfen. Diese Ver-

---

1) Porphyrius sententiae XXVII. (Dübner) vgl. Neuplatonische Studien II. p. 42

wandlung ist keine Vernichtung, denn keine οὐσία geht in das μὴ ὂν über, auch entsteht Nichts aus dem absolut Nichtseienden, sondern verändert sich nur durch Wechsel des εἶδος. Es bleibt immer etwas, das die eine Form aufgiebt und die andere annimmt. Dies ist die Materie, die nicht schlechtweg den Elementen gleich zu setzen ist, denn die Elemente sind weder eine Masse, noch eine Form, sondern sie sind aus Form und Materie zusammengesetzt. Die Idee macht in ihnen die Qualität und Gestalt aus, die Materie das unbegrenzte Substrat.

Es folgt eine Aufzählung und Kritik früherer Ansichten über die Materie.

Empedocles [2]) nahm die Elemente (στοιχεῖα) als die Materie, dagegen spricht die Vernichtung der Elemente.

Anaxagoras [3]) nimmt eine Mischung (μῖγμα) als Materie, sie besitzt nicht sowohl die Fähigkeit, Alles werden zu können, sondern besitzt ἐνεργείᾳ Alles in sich. Er hebt damit zugleich den νοῦς eigentlich wieder auf, weil er nicht das gestaltende und formgebende Princip ist. Er ist zugleich mit der ὕλη und nicht früher, dies zugleich sein ist unmöglich. Das μῖγμα hat Theil am Sein, also ist das Sein früher. Ist der νοῦς früher, so braucht man nicht die Form in der Materie, und darauf noch den νοῦς zu unterscheiden. Es ist ferner unmöglich, dass Alles in Allem sei, also ist jener Begriff des μῖγμα undenkbar. Anaximander [4]), der das ἄπειρον setzte, hat nicht bestimmt, was das ἄπειρον sei. Ist es das Unermessliche, so giebt es dasselbe nicht unter den Dingen, weder als ein Unendliches an sich, noch als ein accidentelles Attribut der Körper.

Noch viel weniger können die Atome [5]) als die Materie gelten, weil sie überhaupt nicht sind, weil ein Körper ins Unendliche hin theilbar ist, die Atome aber untheilbar sein sollen. Fernere Einwände gegen diese Annahme leiten sich aus der Continuität der Theile her, z. B. beim Flüssigen, aus der Unmöglichkeit der Existenz eines Dinges ohne Geist und Seele. Aus Atomen kann

---

[2]) Aristoteles Met. I, 3.

[3]) Aristoteles Met. XI, 6. zur Kritik: Plato, Phaedon p. 98. Aristoteles Met. I, 4.

[4]) Diog. Laert. II, 2. Plato Philebus p. 23. C. Timaeus 48 E. ff. — 52.

[5]) Aristoteles: Metaphys. I, 4.

nichts hervorgehen, als eben nur Atome, und ohne zusammenhängende Materie könnte kein Demiurgos etwas machen. —

Positive Begriffsbestimmung der Materie. a) Objectiv. 1) Wir legen der Materie kein Prädikat bei, was wir sinnfälligen Dingen beilegen, also keine Qualität, wie Farbe, Wärme, Kälte, Leichtigkeit, Schwere, keine Gestalt, noch Grösse, obwohl sie durch die Form Gestalt und Grösse empfangen kann. Sie ist, weil sie qualitätslos ist, kein Körper. 2) Die Materie ist Materie aller sichtbaren Dinge, nicht eine ὕλη, die ein εἶδος des andern Dinges ist. 3) Die Materie ist nicht zusammengesetzt, sondern einfach durch ihre Natur.

Die Form, Grösse, Qualität empfängt die Materie als ein anderes Ding, als sie selbst ist. Die bewirkende Ursache ist früher, als die Materie, und die Materie wird so gestaltet, als es die bewirkende Ursache will. Es ist die Form, die in die Materie eintritt und Alles mit sich bringt; das εἶδος enthält in sich eine gewisse Grösse und ein gewisses Quantum. — Es bleibt noch das Bedenken aufzulösen, wie man sich etwas Seiendes ohne Grösse denken soll. Darauf ist zu erwidern, dass das Sein und das Quantum nicht identisch sind, denn die ganze unkörperliche Natur hat keine Quantität, oder in ähnlicher Weise ist auch die Materie unkörperlich. Ferner ist auf den Unterschied der Quantität und des Quantums aufmerksam zu machen, indem das Quantum an der Quantität nur Theil hat. Die Quantität ist im schöpferischen λόγος und tritt mit der Qualität in die Materie ein. Sie giebt ihr die Grösse, die früher nicht darin war.

b) Was die Natur der subjectiven Vorstellung von der Materie angeht, so ist sie nicht gleich dem Nichtsdenken, denn wenn die Seele nichts denkt, so sagt sie nichts aus und leidet nichts, wenn sie aber die Vorstellung der Materie hat, so empfindet sie etwas. Doch ist diese Vorstellung nicht gleich der Vorstellung der andern Dinge, bei denen beides Form und Materie vereinigt klar vorgestellt wird. Vom Ungestalteten und Formlosen giebt es nur eine dunkle Vorstellung, die Seele gelangt zu derselben durch Abstraction von der Form. Weil das, was übrig bleibt, unbestimmt und dunkel ist, so hat man nur eine dunkle und unbestimmte Vorstellung davon. Die Seele denkt es und denkt es nicht. Da sie sonst gewöhnt ist, immer Materie und Form in Zusammenhang zu betrachten, so legt ihr die Seele eine gewisse

dunkle Vorstellungsweise und eine gewisse Form bei. Zur Bestätigung seiner Ansicht beruft sich Plotin auf Plato [6]).

c. Es folgen negative Bestimmungen des Wesens der Materie.

1. Die Materie ist quantitätslos; Plotin hat dabei wohl eine Kritik aristotelischer und stoischer Ansichten im Sinne. Zur Herstellung eines Körpers bedarf es der Grösse, der Qualität, des Substrates. Dieses Substrat braucht aber keine Masse zu sein und keine Grösse zu haben; nicht jede Substanz, die Formen in sich aufnimmt, ist eine Masse, die Seele z. B., die Alles in sich aufnimmt, ist es nicht. Dieses Substrat ist nun die Materie. Die Materie nimmt auch die Ausdehnung in sich auf und empfängt daher in der Ausdehnung, was sie empfängt, für die Materie an sich ist aber die Grösse nicht nothwendig. Die Materie ist ein Bild der Masse, das Fähigkeit und Möglichkeit besitzt, Masse zu werden, sie ist so zu sagen eine leere Masse; die Materie, selbst unbestimmt, ergiesst sich ins Unendliche, Unbestimmte, sie ist zugleich klein und gross, und so beschaffen, dass sie die Grösse in sich aufnimmt. Somit ist jeder Begriff der Masse von der Materie fern zu halten. Ein weiterer Unterschied der Materie, Grösse und Ausdehnung beruht darauf, dass letztere selbst Formen sind, welche die Materie empfängt.

2. Die Materie ist die Voraussetzung für den Ort, der später ist, als die Materie, ebenso setzen die Körper die Materie voraus, die Handlungen indessen enthalten nicht nothwendig Materie. Nothwendig ist aber die Materie für Qualität und Grösse, läugnen wir sie, so müssen wir auch Qualität und Grösse läugnen. Die Existenz der Materie ist freilich dunkel und durch den Sinn unfassbar. Sie wird erfasst durch ein Denken, aber durch ein Denken, das leer ist an Geist.

2. Die Materie ist qualitätslos (stoische Bestimmung). Das ὑποκείμενον ist keine gemeinsame Qualität in jedem der Elemente. Dagegen scheint zu sprechen, dass die Eigenthümlichkeit der Materie an keiner Qualität Theil zu nehmen selbst eine Qualität sei, dass die Beraubung aller andern Dinge auch ein Kennzeichen sei. Denn beim Menschen ist die Beraubung eines Dinges eine Qualität, z. B. die des Gesichts, Blindheit. In der Materie fin-

---

6) Plato. Timaeus p. 52 etc. λογισμῷ τινι νόθῳ.

det sich eine absolute Beraubung aller Dinge, und diese Beraubung könnte als Qualität gefasst werden. Wird indessen das behauptet, so macht man alle Kategorien zu Qualitäten. Die Beraubung ist weder eine Qualität, noch ein Quale, sondern die Abwesenheit eines Quale. Die Beraubung ist etwas Negatives, das Quale etwas Positives. Auch ist die Materie nicht darum ein *ποιόν*, weil sie ein *ἕτερον* ist. Die Eigenthümlichkeit der Materie beruht also nicht auf deren Form, sondern darauf, weder Qualität noch ein *εἶδος* zu besitzen. Absurd aber ist es anzunehmen, dass keine Qualität haben eine Qualität sein soll, als ob keine Grösse Grösse wäre. Die Materie ist nichts anders, als sie ist. Ihre Eigenthümlichkeit ist kein Attribut, sondern besteht in der Disposition zu Allem, weil sie anders ist, als Alles, jedes der andern Dinge besitzt nämlich eine individuelle Form, das einzige Prädikat, das von der Materie auszusagen wäre, ist *ἄλλο* oder unbestimmter im Plural *ἄλλα*.

3. Ist die Materie die *στέρησις* oder die *στέρησις* ein Attribut der Materie? (Platonische Bestimmung.) Sagt man, diese beiden seien der Realität und dem Gedanken nach zweierlei, so muss man ihre Natur näher auseinandersetzen und eins ohne das andere definiren können. Kann man jedes gesondert definiren, so setzt keins das andere implicite, beide sind dann zwei gesonderte Dinge, und die Materie ist etwas anders, als die *στέρησις*. Indessen es findet sich keins ohne das andere, auch nicht einmal potentia, der Realität nach sind die *ὕλη* und die *στέρησις* dasselbe, nur dem Denken nach geschieden. Die *στέρησις* ist unbegrenzt unendlich, qualitätslos und daher der Materie identisch.

4. Die Materie und das *ἄπειρον* (Platonische Bestimmung). Das Ordnende ist *τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος*, das, was die Ordnung aufnimmt, ist *τὸ ἄπειρον*. Was die Form empfängt ist Materie oder Alles, was die Rolle der Materie spielt. Die Materie ist das *ἄπειρον* nicht accidentellerweise, auch das *ἄπειρον* ist für sie keine accidentelle Bestimmung, die *ὕλη* ist das *ἄπειρον* selbst in der geistigen Welt, erzeugt scheint es durch das *ἕν* zu sein. Das Unendliche in der idealen und in der sichtbaren Welt steht in demselben Verhältniss zu einander wie Vorbild und Abbild. Das Unendliche in der sinnlichen Welt ist nicht weniger unendlich, je mehr es das Sein flieht, je mehr ist es unendlich, und je unbestimmter etwas ist, desto grösser ist die Unendlichkeit. Das Unendliche der sinnlichen Welt besitzt weniger Sein, weil es sich von

der Welt des Geistes entfernt hat. Mit Recht wird die Materie als das ἄπειρον aufgefasst.

5) Die Materie und die ἑτερότης (Platonische Bestimmung). Die Materie ist nicht der ἑτερότης selbst identisch, sondern identisch einem Theil der ἑτερότης, die der Vernunft und dem wahren Wesen entgegengesetzt ist.

6) Die Materie ist beraubt des Guten, das absolut Böse. cf. Enn. I, VIII.

7) Als das Formlose, Ungestaltete ist sie das absolut Hässliche Enn. I, VI.

II. Die Frage nach dem Wesen der Materie ist von Plotin auch noch von einem andern Gesichtspunkt her behandelt worden. Er handelt wie von der Unempfindlichkeit der Seele, so auch von der Unempfindlichkeit der Materie in dem Buch Enn. III. lib. VI. capp. VI ff. (XXV. Kirchhoff), dessen ersten Abschnitt wir anderweitig verwerthet haben. Wir könnten übrigens die vorliegende Stelle auch bei der Lehre von der Körperlichkeit abhandeln. —

Das Problem, das untersucht werden soll, besteht in der Frage nach der Natur der Materie, ob sie in Folge dieser Natur leiden und sich verschiedenen Modificationen unterziehen kann, oder ob sie unempfindlich ist, und worin in diesem Fall ihre Apathie bestehe.

1) Um die Natur der Materie zu bestimmen, geht Plotin von dem entgegengesetzten Begriff des Seins aus. Die Natur des Seins ist anders, als man gewöhnlich annimmt. Es ist substantiell, absolut, bedarf keines andern Dinges, sondern die andern Dinge verdanken ihm die Existenz. Es besitzt vollendetes Leben, ist vollkommnes Denken, vollkommne Weisheit, selbstgenügsam, nichts potentia, ewig, unbeweglich, unfähig etwas in sich aufzunehmen. Es fasst alle Dinge zugleich in sich. Es hat Vernunft und Leben von seinem höhern Princip, dem Guten, empfangen. Das Sein ist nicht körperlicher Natur, vielmehr ist die Substanz des Körpers das Nichtsein. Jemehr sich die Dinge in der Stufenreihe der Wesen dem Sein nähern, um so mehr entfernen sie sich von der körperlichen Natur; umgekehrt das Fehlen des Seins macht einen Gegenstand körperlicher. Je körperlicher ein Ding ist, um so mehr ist es den Leiden (πάϑη) ausgesetzt. Wer überhaupt die Körper für Realitäten nimmt, nimmt Traumgestalten für Wahrheit. Im Gegensatz sowohl zum geistigen Sein, wie zum

Körper, ist die Natur der Materie aufzufassen. Sie ist kein Körper und das Nichtsein. Die Materie ist nicht Körper, der Körper ist nach ihr und ist zusammengesetzt, wobei sie das eine Element ausmacht. Sie ist nicht *νοῦς*, nicht Seele, nicht Leben, nicht *πέρας*. Sie ist keine *δύναμις*, sie ist nichts von dem, wovon wir reden. Sie ist das Nichtsein, aber auch nicht in dem Sinn, wie Bewegung und Ruhe, sondern sie ist in Wahrheit das Nichtseiende. Sie ist eine Gattung des Unendlichen, ein *φαντάσμα ὄγκου*, eine Sehnsucht nach der Existenz. Sie ist unsichtbar; gegenwärtig, wenn man sie nicht erblickt, und entzieht sich dem Auge, das sie sucht. Sie scheint die Gegensätze in sich einzuschliessen. Sie ist unfähig zu beidem, zu bleiben und zu fliehen, denn sie hat keine Kraft vom Geist erhalten. Sie lügt in Allem, was sie zu sein scheint, und ist nichts als ein flüchtiger Schatten, wie ein Spiegel, der Bilder auffängt. Sie ist ein Bild ohne Form; schon die Bilder haben keine Festigkeit, keine Kraft, keinen Bestand.

2) Aus dieser Begriffsbestimmung der Natur der Materie folgt als Consequenz die Platonische Lehre, dass die Materie in keinem Falle leide, wenn behufs der Erzeugung der Körperlichkeit, Qualitäten in sie eintreten. Nur der Missbrauch mancher Ausdrücke kann zum Irrthum führen, anzunehmen, dass die Materie leide. Aus ihrer Unkörperlichkeit, Qualitätslosigkeit, Grösselosigkeit, Realitätslosigkeit folgt, dass die Materie nicht leiden könne. Behufs des Nachweises muss dann auch von der Art und Weise des Eintritts der Formen in die Materie gesprochen werden, was meistens nur durch Bilder geschieht, die keinen klaren Einblick in die Sache gewähren. Soweit die Stellen klar sind, ist Folgendes zu bemerken: Die Materie ist nothwendige Bedingung für die Existenz der Körper. Nimmt man sie weg, so hört Alles in der sinnlichen Welt zu existiren auf, wie die Bilder aufhören, wenn man den Spiegel wegnimmt. Was bestimmt ist, in einem andern und mit einem andern zu existiren, existirt nicht ohne dies andere. Zur Erzeugung der Körper treten in die Materie Formen ein, die selbst nur erscheinende Bilder sind, ohne am wahren Sein Theil zu haben, ebenso wie auch die Materie. Die Materie nimmt an den Ideen und am Sein Theil, ohne zu leiden, so dass diese Theilnahme vielleicht im Schein besteht. Daraus soll dann auch erklärlich sein, wie die Materie, obwohl sie absolut böse ist, doch in gewissem Sinn auch nach dem Guten streben kann. Die Materie steht ausser-

halb des λόγος, der jene Qualitäten und Formen in sich fasst, die ὕλη und der λόγος sind einander fremd. Die Form steht zur Materie fast in demselben Verhältniss wie die Vorstellung zur Seele, nur ist die Materie unendlich schwächer, als die Seele. Sie selbst ist die Beraubung aller Dinge, und für die andern Dinge die Ursache der Erscheinung, sie ist nicht hier oder da, sondern in allen Dingen verbreitet. Sie mangelt keinem Raum, denn sie ist nicht in Grenzen eingeschlossen, auch in jedem Zeitaugenblick ist sie zum Empfang der Form bereit. Sie empfängt dabei nicht alle Formen auf einmal, obwohl sie sich allen Eindrücken und Formen darbietet. Die Dinge, welche in sie eintreten, und denen gegenüber sie die Rolle der Mutter spielen soll, lassen sie weder etwas Gutes, noch Böses dulden. Ihre Impulse richten sich nicht auf die Materie, sondern gegen einander, da die Kräfte auf das Entgegengesetzte, aber nicht auf die ὑποκείμενα wirken, da die ὑποκείμενα nicht eins sind mit den Dingen, die sie enthalten. Es leiden nur die Dinge, die sich mischen, leiden heisst dabei für sie aufhören zu sein, was sie waren. In den beseelten Wesen leidet der Körper durch die Alteration der Qualitäten und Kräfte, wenn sie zerstört werden, sich combiniren oder wechseln. Die Seele hat von diesem Leiden Empfindung und Bewusstsein, die Materie aber bleibt ohne Leiden.

3) Aus dem nähern Beweise ist Folgendes hervorzuheben:

a. Beweis aus der Qualitätslosigkeit der Materie.

Die Formen, welche in die Materie treten, sind schwache Bilder und kommen in ein Ding, das noch schwächer und unwahrer ist. Dieses kann also ebensowenig einen Eindruck oder eine Empfindung empfangen, als das Wasser oder der Spiegel. Ein Ding welches leidet muss Kräfte und Qualitäten haben, die denen entgegengesetzt sind, die sich ihm nähern und es leiden lassen. So alterirt die Kälte die Wärme, die Trockenheit die Feuchtigkeit u. s. w., es sind leiden und zerstört werden dabei zwei untrennbare Dinge; die qualitätslose Materie kann weder leiden noch zerstört werden.

Dagegen wird der Einwand erhoben, dass, wenn die Materie nicht leiden sollte, sie ausserhalb der Qualitäten sein müsste. Nun ist sie aber das Medium für Ausübung der Thätigkeit der Qualitäten, die in ihr oder ihr gegenwärtig sind, also müsste die Materie wohl mit ihnen leiden. Dieser Einwand wird dadurch aufgelöst,

dass auf den Unterschied des „gegenwärtig sein“ und „in einem Andern sein“ hingewiesen wird. Die blosse Gegenwart eines Dinges verändert und formt das andere Ding, ohne dasselbe leiden zu lassen; Beispiel: die Spiegel und die Bilder darin. Indem die Qualitäten in die Materie eintreten, wirken sie nur in dem Fall, dass sie einander entgegengesetzt sind, gegeneinander, sonst nicht. Die Qualitäten können einander ablösen und andern Platz machen, ohne dass ihre Gegenwart Modificationen veranlasst. So führen die unterschiedenen Dinge keinen Wechsel ein.

b. Aus dem Mangel eines Effects in der Materie wird geschlossen, dass sie nichts leidet. Sie selbst bleibt stets in demselben Zustand und verändert sich nie. Verändert wird beim Hinzutreten der neuen Qualitäten nicht mehr die reine Materie, sondern die so und so bereits qualificirte Materie; das ὑποκείμενον ist bei diesen Veränderungen ganz etwas anders, als die reine Materie, es ist bereits Körper. Er ist nicht mehr das gemeinsame receptaculum für alle Formen, sondern trägt für viele Dinge schon ein Hinderniss in sich. Alle die Alterationen, die dadurch entstehen, berühren die Materie selbst nicht. Man kann nicht sagen, worin sie alterirt wird, sie wird ebensowenig alterirt, als die reine Form. Der Grund der Veränderungen und der Erscheinung, dass die Materie nicht immer in derselben Form enthalten ist, ist nicht in der Materie, sondern in der Form zu suchen. Die Materie, ohne aufzuhören, sie selbst zu sein, hat die Form, ohne sie jemals zu haben. Sie ist vor dem Entstehen und Werden, während das Anderswerden im Kreise des Werdens und der Entstehung vor sich geht. Sie ist der Ort der Formen, und als das absolute Anderssein bleibt sie die nämliche, wenn die Formen eintreten oder wenn dieselben ausgehen.

c. Auch aus der Grösselosigkeit der Materie folgt, dass sie nicht leide.

Die Grösselosigkeit der Materie wird in folgender Weise auseinandergesetzt (gegen die Stoiker):

Die Grösse liegt nicht in der Materie; wenn man die Form aus der Materie entfernt, so hat letztere keine Grösse, es verschwindet damit Qualität und Quantität. Die Materie enthält selbst nicht die unbestimmte Grösse, da sie kein Körper ist. Sie ist auch nicht selbst die Grösse, die Grösse in der Materie ist eine falsche Grösse, sie ist nur eine Projection der wahren Grösse. Was die

Materie gross macht, ist die Erscheinung der Grösse, die sich aus der Weltseele herschreibt. Der λόγος, der von der Weltseele stammt, giebt der Materie die Ausdehnung, welche er will und macht davon eine Grösse.

Die Körper haben eine mittlere Stellung zwischen Form und Materie, sie sind und sind nicht, sie scheinen. So ergiebt sich naturgemäss der Uebergang zur Betrachtung des Begriffs der Körperlichkeit.

Ueber Plotins ganze Lehre von der ὕλη ist zu sagen, dass er offenbar die Tendenz hat, den platonischen Begriff von der Materie andern Lehren gegenüber durchzuführen. Bei diesem platonischen Begriff lässt sich aber wenig reales denken, und nur wenn man den Begriff des Raums substituirt, der andrerseits auch wieder mit der platonischen Lehre von der Weltseele zusammenhängt, lässt sich eine vernünftige Vorstellung gewinnen. Der Begriff ist blendend, ebenso wie der des Guten, unterliegt aber denselben Bedenken der Inhaltlosigkeit. Indem übrigens Plotin die Unkörperlichkeit der Materie lehrte und sie als besondre Einzelexistenz als nichtseiend auffasste, entzog er der Weltanschauung des Materialismus, wie ihn die Stoiker lehrten, allen Boden.

Kap. III. Die Körperwelt.

A. *Erster Theil.*

I. Begriff der Körperlichkeit. Ueber die Mischung, bei der es eine völlige Durchdringung giebt (*κρᾶσις δι᾽ ὅλων* stoisch) Enn. II. lib. VII. (XXXIV. Kirchhoff).

Die Ueberschrift des Porphyrius deutet Zweck und Inhalt des Buchs nur ungenügend an. Der Zweck ist, den Begriff der Körperlichkeit festzustellen. cp. 3. Der Körper geht hervor aus einer Vereinigung von Materie und Qualität. Die Natur dieser Mischung erfordert überhaupt eine Kritik der ältern Lehren über die Mischung.

1) Die Atomistiker, Anaxagoras u. a. m. hatten die *παραθέσις* gelehrt, d. h. eine Verbindung und dem entsprechend die Auflösung kleinster materieller Theile als ein Nebeneinander, wobei es keine Veränderung des einen durch das andere giebt. Plotin hat an dieser Lehre auszusetzen, dass es in diesem Fall gar keine Mischung gebe, denn die Mischung muss das Ganze so homogen

machen, dass selbst die kleinsten Theile aus den Elementen zusammengesetzt sind, welche die Mischung zusammensetzen.

2) Aristoteles hatte eine Durchdringung der Qualitäten gelehrt in der Weise, dass durch chemische Verbindung eine neue Qualität entsteht, in der sich beide frühere Qualitäten aufheben. Er lehrt aber nicht die völlige Durchdringung des einen durch das andere, da ein Körper nicht völlig den andern theilen könne, er behauptet das Nebeneinander der körperlichen Massen, während sich die Qualitäten völlig durchdringen. Zur Kritik des Aristoteles werden die stoischen Gedanken von einer völligen Durchdringung verwerthet Unkörperliche Qualitäten können den Körper durchdringen, ohne ihn zu theilen, auch liegt es in der Natur der Materie, dass sie völlig durchdrungen werden kann.

3) Die Stoiker hatten die *κράσις δι᾽ ὅλων*, d. h. die völlige Durchdringung zweier Substanzen durcheinander gelehrt, was immer am besten durch das Bild vom glühenden Eisen zu verdeutlichen ist. Zur Kritik derselben verwendet Plotin aristotelische Gedanken und macht geltend, dass in vielen Fällen zwar eine Vermischung der Qualitäten, aber auch eine Veränderung der Masse stattfinde, da es eine Durchdringung der körperlichen Massen in der Weise, dass die eine von der andern ohne Massenveränderung absorbirt wird, nicht immer giebt.

4. Er kommt nun, indem er die Gegensätze der Ansichten verbindet, zu seinem Begriff der Körperlichkeit. Vorauszusetzen ist die Kenntniss der Natur der Qualität und der Potentialität der Materie, wie wir sie früher bereits abgehandelt haben. Der Körper ist nun eine solche Mischung aus Qualität und Materie (*τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τὸ ἐκ πασῶν τῶν ποιοτήτων σὺν ὕλῃ* und *εἶναι τὸ σῶμα ὕλην καὶ λόγον ἐνόντα*). Die Entstehung des Körpers ist so zu begreifen, dass die Weltseele den *λόγος* als die Form, in der sie die Idee besitzt, der Materie immanent setzt. Dieser *λόγος* wiederum ist der Inbegriff aller Qualitäten, welche die Materie durchdringen und mit ihr den Körper ausmachen.

II. Die Ewigkeit der Welt, Weltgebäude und Elemente.

Plotin behandelt die Frage nach der Ewigkeit der Welt im Buche Enn. II. lib. I. (XXXVII. Kirchhoff).

An der bisherigen Auseinandersetzung der Lehre von der Ewigkeit der Welt, wie sie sich bei Heraclit, den Stoikern, Aristo-

teles und Plato fand, hat Plotin auszusetzen, dass bei ihnen die Behauptung der Ewigkeit wohl aufgestellt, aber nicht näher begründet ist. Behufs eigner Erörterung macht er eine fruchtbare Unterscheidung im Begriff der Ewigkeit. Die eine Art der Ewigkeit besteht in der Ewigkeit der Form, die dauernd bleibt, wenn auch die Individuen zu Grunde gehen. Nach der andern Art besteht auch das Individuum dauernd fort.

Kritisch wird nun nachgewiesen, dass die bisherigen Theorien über die Ewigkeit der Welt ungenügend seien.

Dies gilt I. von der Heraclitisch-Stoischen Lehre: dass die Welt im Grossen und Ganzen zwar immer gewesen sei, nichts desto weniger ein Wechsel im Zustande der einzelnen Theile und Elemente, welche die Welt zusammensetzen, anzunehmen sei. Jene Unvergänglichkeit wird dadurch begründet, dass die Welt Alles in sich befasst, dass nichts existirt, in das sie verwandelt werden könnte, dass ihr nichts begegnen kann, was sie zu zerstören vermöchte. Diese Ansicht hebt sich aber auf, sobald die Zerstörbarkeit der Theile zugegeben wird, weil die Zerstörbarkeit der Theile auch die Zerstörbarkeit des Ganzen nach sich ziehen würde. Es würde in diesem Falle kein Individuum in der Welt dauernd bleiben, sondern nur die Form, im Uebrigen aber ein beständiger Fluss stattfinden. Der einzige Unterschied zwischen den himmlischen und irdischen Dingen würde darin bestehen, dass die himmlischen Dinge dauerhafter sind, als die irdischen. —

II. Plato giebt den Satz des Heraclit zu, dass Alles in einem beständigen Flusse sich befinde und nur werde. Dies gilt nach ihm auch von den himmlischen Körpern. Bei Plato kommt es somit nicht zu einer genügenden und klaren Auseinandersetzung der Lehre von der Ewigkeit der Welt.

III. Aristoteles unterscheidet die himmlischen und irdischen Dinge, behauptet die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der himmlischen Dinge und den Wechsel der irdischen. Seine Begründung beruht auf der Annahme des 5. Elements, des Aethers, das Plotin nicht anerkennt.

Plotin schliesst sich nun in der Theilung der Welt in Himmel und Erde und in der Bestimmung, dass das Himmlische ewig, das Irdische wechselnd sei, dem Aristoteles an. Heracliteisch und stoisch ist aber die Bestimmung, dass das Element des Himmels das Feuer sei, dessen Natur phantastisch beschrieben wird. Pla-

tonisch wiederum ist seine Auffassung der Welt als eines lebenden Wesens, das aus Seele und Körper besteht. Auch in der Lehre von den vier Elementen platonisirt er. Seine ganze ausgeführte Begründung von der Ewigkeit der Welt beruht nun auf seiner, aus platonischen und aristotelischen Elementen zusammengesetzten Auffassung vom Weltgebäude.

Die Welt ist ein lebendes Wesen und damit aus Seele und Körper zusammengesetzt. Sie theilt sich in Himmel und Erde.

Der Himmel und seine Theile, die Gestirne, erstrecken sich bis zum Monde. Er ist von der Weltseele erzeugt und wird von ihr bewegt, das Element, aus dem er gebildet ist, ist das Feuer.

Zur irdischen Welt gehört Alles was unter dem Monde sich befindet, die erzeugende und bildende Macht in diesen irdischen Dingen ist die Natur. Es sind die 4 Elemente: Luft, Feuer, Wasser, Erde, aus denen die irdischen Dinge bestehen.

Der Himmel ist nun ewig, die irdische Welt vergänglich.

Was die Ewigkeit des Himmels betrifft, so ist sein Körper kein Hinderniss für dieselbe. Geschlossen wird das aus der Analogie mit dem irdischen Körper. Schon unser Körper dauert, es bleibt wenigstens zeitweise die Masse, trotz des Wechsels und der Veränderung der Theile, um wie vielmehr wird der Körper des Himmels so mit der Seele in Harmonie sein, dass er ewig dauert. Weiter wird dies aus der Natur des himmlischen Elements, des Feuers nämlich, gefolgert. Ihm bleibt keine andre Bewegung, als sich von der Weltseele fortziehen zu lassen, sich mit ihr zu bewegen. Es bleibt in der himmlischen Region, verliert nichts von seiner Masse und Existenz, bedarf keiner Nahrung, und verbraucht sich auch nicht. Da schliesslich mit einem Wort die Bewegung des Körpers innerhalb des Himmels vor sich geht, so ist aus der Bewegung des Körpers kein Schluss zu ziehen, dass der Körper ein Hinderniss sei für die Ewigkeit des Himmels.

Positiv liegt der Beweis für Annahme der Unsterblichkeit des Himmels in der Weltseele. Sie ist ewiger Natur, denn sie steht in der Reihe der Wesen gleich hinter den vollendetsten Principien, dem Guten und der Vernunft. Was in ihr Platz gegriffen hat, lässt sie nicht mehr fallen, was sie einmal zusammenhält, vermag sie vermöge der ihr immanenten Kraft immer zusammenzuhalten. Auch giebt es keine Kraft ausser ihr, die fähig wäre, sie zu zerstören. Auch wenn die Elemente nicht immer beständen, obwohl

sie sich nicht verbrauchen, so müsste doch der Himmel immer bleiben, da das Princip dieses Wechsels bestehn bleibt. Der Himmel ginge daher selbst dann nicht unter, wenn auch sein Körper alterirt würde.

Die irdischen Dinge werden als vergänglich betrachtet, weil die Natur, welche sie erzeugt hat, niedriger steht als die Weltseele und nur deren Abbild ist. Sie gebraucht weniger gute Elemente, auch ist der Ort der Schöpfung weniger gut, als der Himmel. Ferner beherrscht die schöpferische Natur die irdischen Dinge mit weniger Kraft, also können sie nicht immer dauern. —

III. Kreisbewegung des Himmels.

Ueber die Kreisbewegung lehrt Plotin im Buch Enn. II. lib. II. (XIV. Kirchhoff).

Plato hatte im Timaeus p. 34 von der Weltseele die Selbst-Bewegung ausgesagt. Aus ihr wird gefolgert, dass sie auch den Körper bewege, weil sie mit ihm verflochten sei. Aristoteles hatte diese Platonische Lehre de anima I, 3. einer Kritik unterworfen, die wesentlich auf den Nachweis hinauskommt, dass der Begriff der Grösse auf die Seele nicht in Anwendung gebracht werden könne, dass der Seele keine Kreisbewegung, überhaupt keine Bewegung zukomme, dass die Ursache der Bewegung überhaupt unbekannt sei. An diese Kritik knüpft Plotin an und sucht die platonische Lehre durch Umbildung und nähere Bestimmung, was unter Bewegung der Seele zu verstehen sei, näher zu erläutern.

Zu übergehen ist zunächst Alles, was vom Verhältniss des Guten, des Geistes und der Seele gesagt wird, deren Verhältniss zu einander unter dem Bilde der Bewegung geschildert wird, weil wir es hier eben nur mit Analogien und Bildern zu thun haben. Der Himmel, der sich im Kreise bewegt, soll den Geist nachahmen, das Verhältniss des letztern nämlich zum Guten.

Es entsteht dann die Frage, ob diese Bewegung des Himmels eine körperliche Bewegung sei oder von der Seele herleitet. Zu diesem Zweck wird die Natur der beiden Bewegungen näher bestimmt.

Die Bewegung des Körpers ist nicht die Kreisbewegung, sondern die gradlinige. Die Körper können sich nicht im Kreise bewegen ihrer Schwere wegen, ihnen ist ein Element beigemischt, dem die gradlinige Bewegung eigenthümlich ist.

Von der Bewegung der Seele kann man eigentlich nur nach Analogie sprechen, und alle falschen Vorstellungen davon sind zu beseitigen.

Sie ist nicht als örtliche Bewegung zu fassen. Ein Beweis für das Vorhandensein dieser Bewegung der Seele liegt darin, dass sie die das Universum beherrschende Macht ist, und Alles auf die Einheit darin zurückführt. Diese Bewegung besteht in ihrem Leben, in der Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst. Ihr Wesen wird als ein *κατέχειν* in Bezug auf die Natur bestimmt. In höchster Beziehung ist die Bewegung Bewegung um Gott, an dem jede Seele hängt, zu dem jede drängt, aber jede an ihrem besondern Orte. Weil die Seele nicht bei ihm sein kann, bewegt sie sich um ihn. In allen diesen Beziehungen zur Natur, zu sich selbst und zu Gott, in denen von Leben und der Bewegung der Seele die Rede ist, sind die gebrauchten Ausdrücke: Bewegung, Mittelpunkt nicht in demselben, sondern nur in analogem Sinn zu nehmen, als wenn man von den Körpern spricht. Mittelpunkt für die Seele ist das, von dem ein andres ausgeht. Mittelpunkt für den Körper ist örtlich zu nehmen, und man darf eigentlich nur vom Mittelpunkt eines sphärischen Körpers sprechen. Das Analoge in beiden Fällen ist, dass eine Bewegung um sich selbst stattfindet.

Die aus beiden Bewegungen, aus der Bewegung des Körpers und der Seele gemischte Bewegung soll nun die Kreisbewegung sein, sie verbindet beides, das Getragenwerden und das Fliehen.

Sie ist nicht rein körperlicher Natur, da alle Körper, selbst das Feuer, eine gradlinige Bewegung haben.

Die Bewegung geht vielmehr von der Seele aus. Bewegungen der Seele ziehen überhaupt Bewegungen des Körpers nach sich, z. B. die Freude bewirkt entsprechende Bewegungen, wobei die Bewegungen der Seele im Körper zu Ortsbewegungen werden. In analoger Weise soll die Weltseele, selbst durch das Gute bewegt, diese Bewegung den Körpern mittheilen.

Die Art und Weise, wie dies geschehen soll, wie das himmlische Feuer, das Element nämlich, woraus der Körper des Himmels besteht, das Universum mit seinen Theilen und die Erde in diese rotirende Bewegung kommen sollen, wird sehr unklar beschrieben.

Diese Bewegung der Seele und des Himmels ist dauernd und anhaltend. Der Himmel und die Seele stehn in stetem Zusam-

menhang und steter Berührung. Er verlangt stets nach der Seele, diese aber steht nie still und bewegt ihn ohne Aufhören im Kreise.

Die Seele, die überall ist, lässt auch den Himmel überall sein, wo er sein kann. Da er Alles in sich einschliesst und ihn Nichts hindert, so durchschreitet er bei seiner Bewegung Alles.

Alles andre findet sich an einem besondern Ort, als Theil des Universums eingeschlossen, und bewegt sich an diesem besondern Ort. So bewegen sich die Gestirne und zwar in doppelter Weise, einmal um den eignen Mittelpunkt, dann in Gemeinschaft mit dem Himmel um die Erde. Jeder Stern jauchzt vor Freuden, indem er Gott umfasst *οὐ λογισμῷ ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις* (Anziehungskraft). Ueber die Natur der Bewegung des Körpers und der Seele ist bereits gesprochen worden —

IV. Die lebenden Wesen.

Was die in der Welt lebenden Wesen betrifft, so ist darüber nur an zerstreuten einzelnen Stellen gesprochen worden. Die Vorstellung von Dämonen löst sich nach Plotin auf; nichts anders als Theile und Kräfte der Weltseele sind damit gemeint. Auch die Gestirne sind lebende, beseelte Wesen, deren Körper aus dem himmlischen Feuer besteht. Aus ihrem Leben folgt die Fähigkeit der Empfindung, eine gewisse der menschlichen Organisation analoge Sinnlichkeit, vermöge der sie auch die Gebete der Menschen hören. Erwähnt werden näher Mars und Venus.

Auch die Erde ist ein lebendes Wesen, wie die übrigen Gestirne, wenn auch ihr Körper von den Elementen gebildet wird. Ihr kommt als einem beseelten Wesen Anschauung, Empfindung und Lebenstrieb zu. Letzterer ist die treibende Kraft, aus der die Geschöpfe auf der Erde hervorgehen. Schon in der Bildung des Steins offenbart sich eine Spur von Leben und Gedanken. Ebenso geht aus der schaffenden Lebenskraft die Natur der Erde, die Pflanze hervor. Es ist das vegetative Leben der Seele, das sie in besonderer und einziger Weise entfaltet. Das sensitive Leben der Seele entwickelt sich im Thier. An einer andern Stelle denkt sich Plotin aber auch die Thiere, wie die Pflanzen durch Seelen gefallener Menschen belebt. Dass Plotin aus der Substantialität der Pflanzen- und Thierseele auf deren Unsterblichkeit schliesst, wird in der Psychologie erwähnt werden. —

Das höchste lebende Wesen innerhalb der irdischen Natur ist der Mensch, von dem ausführlich in der Psychologie gehandelt wird.

B. *Zweiter Theil.*

Der Körperwelt wohnt nun Vernunft inne, die in sie durch den von der Weltseele ausgehenden *λόγος* gesetzt ist. Diese Logik der Dinge ist eine doppelte; sie besteht einmal in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, davon handelt Plotin im Buch vom Schicksal, und sie besteht in der Zweckmässigkeit und objectiven Vernünftigkeit der Dinge. Dies Problem und die Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten werden in den Büchern von der Vorsehung behandelt, die eine Art von Theodicee enthalten. —

I. Das Buch vom Schicksal [1]) enthält die Auflösung eines theologischen Problems in die metaphysische Betrachtung, in ihm wird nämlich die erscheinende Welt unter den Gesichtspunkt der Causalität gestellt, es wird die Verknüpfung und Wechselwirkung der Ursachen des Geschehens besprochen und aus dem Verhalten der Freiheit, als der einen Hauptursache zu den äussern Umständen, als der zweiten Art von bewirkenden Ursachen, die Entstehung der Dinge erklärt und der Begriff des Schicksals gewonnen.

Plotin beginnt das Buch in häufig angewandter Art mit einer Construction aller möglichen Ansichten. Entweder besteht alles Werdende und Bestehende gemäss einer Ursache, oder es besteht ohne Ursache oder eins von beiden besteht ohne Ursache, das andre aus einer Ursache, oder alles Werdende entsteht zwar aus einer Ursache, aber vom Bestehenden besteht Einiges aus einer Ursache, das Andere ohne Ursache oder endlich alles Bestehende hat zwar seine Ursache, aber vom Werdenden ist Einiges ohne Ursache das Andere mit einer Ursache verknüpft

Nun unterscheidet Plotin zwischen dem Reich des Geistes oder dem Sein, und dem Reich der Natur, oder dem Werden. Im Bereich des Geistes sind die ersten und höchsten Wesen nicht auf höhere Ursachen zurückzuführen. Sie sind die Ursachen für den Bestand der übrigen Dinge und üben eine stets gleiche Wirksamkeit aus.

---

[1]) *περὶ εἱμαρμένης* Enn. III, I. (III. Kirchh.)

Unter den werdenden Dingen ist nichts ohne Ursache. Zurückzuweisen sind dabei zwei Annahmen: die Erklärung der Erscheinungen nämlich aus der Abweichung der Atome und der freiwilligen und plötzlichen Bewegung der Körper, und die Rückführung der Handlungen der Seele auf eine dunkle Begierde als Ursachen. Dann unterscheidet Plotin die verschiedenen Arten der Ursache, findet sie theils in den zunächst liegenden Thatsachen, die zur Veranlassung dienen, theils in der Seele, wie z. B. bei den Künsten, deren Ausübung auf die Seele des Künstlers zurückzuführen sind. Er zählt dabei mehr auf, als dass er systematisch herleitet. Bei der Betrachtung dieser oberflächlichen Gründe kann sich nur der Leichtsinn begnügen, weil oft bei unveränderten äussern Umständen Entgegengesetztes entstehe, und das fordert eine Prüfung der Gründe heraus. —

Es folgt eine Uebersicht über die verschiedenen Ansichten seiner Vorgänger, deren Plotin 5 unterscheidet. —

I. Die atomistische Ansicht (Democrit, Leukipp, Epikur) Alle Dinge werden nach dieser Ansicht auf körperliche Principien, nämlich Atome, zurückgeführt, durch deren Bewegung, Stoss, Zusammentreffen Alles entsteht und sich so verhält, wie jene Atome es bestimmen. Auch die Begierden und Zustände der Seele hängen danach von einem Aggregat von Atomen ab. Der Begriff der Nothwendigkeit ist eine Consequenz dieser Atomenlehre.

II. Die materialistische Ansicht (Jonische Philosophen). Es werden einzelne Elemente angenommen, auf die als auf die höchsten Gründe Alles zurückzuführen sein soll.

III. Die Herakliteisch-Stoische Ansicht [2]). Nach ihr wird ein Princip des Alls angenommen, das Alles bewegt, Alles durchdringt, Alles hervorbringt und das als das Schicksal (εἱμαρμένη) betrachtet wird. Von diesem einen Princip wird Alles, sogar unsre Gedanken, hergeleitet, wie die Glieder eines Thiers ihre Bewegungen von einem bewegenden Princip herleiten.

IV. Ansicht des astrologischen Fatalismus. Danach würde die Ursache alles Geschehens in der Bewegung und Stellung der Gestirne unter einander zu suchen sein.

V. Nach der letzten Ansicht ist die εἱμαρμένη die Verkettung der Ursachen und Wirkungen unter einander, die ein zusam-

---

[2]) O. Heine: Stoicorum de fato doctrina. Numburgi 1859.

menhängendes bis zu den ersten Ursachen reichendes Band bilden Die frühern Dinge folgen danach auf die spätern, die nachfolgenden Begriffe beziehen sich auf die vorhergehenden. Dabei lassen a) die Einen Alles von einem Grundprincip abhängen; b) die Andern nehmen das nicht an, sondern setzen mehrere Principien.

Es folgt eine Kritik dieser Ansichten, wobei Plotin sich wiederum nicht streng an die aufgestellte Ordnung hält.

I Widerlegung der I und II. von den Atomisten und Joniern aufgestellten materialistischen Lehren vom Schicksal.

Es ist absurd Alles auf Körpern beruhen zu lassen, seien es nun Atome oder Elemente und aus ihrer ungeordneten Bewegung Ordnung, Vernunft und die Seele herzuleiten. Am widersinnigsten ist die Herleitung aus Atomen, jedoch auch die Ansicht, welche statt der Atome Elemente annimmt, ist denselben Ausstellungen unterworfen; dadurch können zwar Veränderungen der Körper hervorgerufen werden, aber nicht Seelenthätigkeiten. Von den Gegengründen wider diese Ansicht sind drei hervorzuheben. —

a) Die Annahme solcher materiellen Principien hat nicht zur Consequenz die Erklärung der im All waltenden Nothwendigkeit und des Schicksals. Nicht die Nothwendigkeit, sondern Ordnungslosigkeit und Zufall werden herrschen, wenn es nur Elemente und Atome giebt.

b) Wenig stichhaltig ist der Einwand, dass Weissagung und Prophetie unmöglich wären, wenn es nur Atome und Zufall giebt.

c) Aus der Bewegung der Atome lassen sich nur die Veränderungen und Leiden des Körpers, aber nicht die Handlungen und Leiden, Gedanken und Begierden der Seele erklären. Unerklärlich bleibt die Verschiedenheit der Anlage, unerklärlich der Kampf der Seele mit dem Körper, die Consequenz der atomistischen und materialistischen Ansicht ist die Aufhebung der Willensfreiheit und des Begriffs des Lebens. —

II. Plotin prüft die unter V. a) aufgestellte Ansicht. Danach durchdringt eine Seele das All, alle bewegenden Ursachen nehmen von derselben einen Ursache ihren Ursprung, die Verknüpfung dieser Ursachen wäre das, was man Schicksal nennt. Dagegen spricht die Unerklärbarkeit aller Erscheinungen aus einer Ursache, und die Aufhebung des Begriffs der Freiheit Es ist z. B. unsinnig anzunehmen, dass unsre Glieder vom Schicksal in Bewegung gesetzt werden. Man muss also auf verschiedene Ursachen die Erschei-

nungen des Universums zurückführen. — Im andern Fall würde Alles nur zu einem leidenden Mittel der Handlung des Einen herabgesetzt werden, und dem widerspricht die Selbstthätigkeit. Wir hören auf, wir selbst zu sein, wenn ein anderes Princip in uns denkt, will und handelt und damit würde auch die Verantwortlichkeit aufhören.

III. Prüfung der Ansicht eines astrologischen Fatalismus. Nach dieser Ansicht soll vom Auf- und Niedergang der Gestirne, von ihrer Stellung und ihrem Verhältniss am Himmel Alles abhängen. Daraus werden die Weltenschicksale wie die Schicksale der Individuen hergeleitet, und zwar sowohl die nothwendigen, wie die freien Handlungen. Zu erklären ist die Entstehung dieser Ansicht daher, dass ein bedingter Einfluss der Gestirne wohl besteht, der dann verallgemeinert wird. So finden wir einen Einfluss der Gestirne auf das Leben der Thiere und Pflanzen, deren Wachsthum davon abhängt. Ein Einfluss derselben ist ferner bemerkbar auf die Natur des Landes, wodurch die verschiedene Beschaffenheit der Pflanzen und Thierwelt bedingt ist, ferner auf Gestalt, Grösse, Farbe, Gemüth, Begierde, Einrichtungen und Sitten der Menschen. Gegen den astrologischen Fatalismus ist nun Folgendes einzuwenden. —

a) Unser Wollen und Leiden, unser Böses und unsre Begierde wird einem andern fremden Princip zugeschrieben, während es doch unser eigenstes ist. Der Begriff des freien Menschen und des selbständigen Menschenwerkes wird also durch solchen astrologischen Fatalismus aufgehoben, und wir gleichen danach nur bewegten Steinen. Es ist aber den Menschen die Selbständigkeit ihrer Gedanken und Handlungen zu lassen, worauf freilich gewisse vom All ausgehende Einflüsse wirken. Es ist von dem, was wir durch die Nothwendigkeit leiden, das zu unterscheiden, was wir thun. Ein gewisser Einfluss der Gegend und des Klimas auf den Menschen ist zuzugeben, insofern die Gemeinsamkeit des Ortes Aehnlichkeit der Gestalt hervorruft. Die bestehenden Unterschiede aber in den Sitten und Gedanken leiten ihren Ursprung von einem andern Princip her. —

b) Ein anderer Einwand gegen die Annahme des astrologischen Fatalismus wird vom Kampf der Seele gegen das Temperament des Körpers und dessen Begierden hergeleitet.

c) Daraus, dass aus der Stellung der Gestirne geweissagt wird, folgt nicht, dass die Sterne auch Alles hervorbringen. Sie deuten die Ereignisse nur an und bezeichnen sie, ohne sie zu erzeugen.

d) Es folgt eine eingehende Kritik der Ansicht, dass die Stellung der Gestirne bei der Geburt des Kindes bestimmend auf dessen Charakter und Schicksal einwirken. Vieles an den Kindern ist aus einer viel natürlichern Ursache herzuleiten, z. B. von den Eltern her, als von den Gestirnen; auch haben durchaus nicht alle, unter demselben Stern gebornen, Menschen dieselben Lebensbedingungen. Ein jedes Wesen wird gemäss der Natur seiner Gattung geboren, ein Pferd als Pferd vom Pferde, ein Mensch als Mensch vom Menschen. Der Einfluss der Gestirne ist als Einfluss auf die Körper dabei wohl zuzugeben, aber die Sitten, Einrichtungen, und die höhere Begabung sind von den Sternen nicht herzuleiten. Ebensowenig sind sie als Ursache der sittlichen Verderbtheit zu fassen, weil die Stellung der Gestirne untereinander und zur Erde nicht die Prädikate gut oder böse verdienen.

e) Es ergiebt sich, dass die Gestirne nur Schriftzeichen sind, aus denen ein Kundiger nach Analogie die Geschicke der Zukunft lesen kann.

IV. Betrachtung der heraklitisch-stoischen Ansicht vom Schicksal. Es wird eine zusammenhängende Kette der Wesen und eine Grundursache angenommen, die durch diese Kette hindurchwirkt und Alles vermöge des λόγος vermag. Diese Ansicht ist verwandt der unter V. a) aufgestellten und unter II. kritisirten.

Eingewandt wird dagegen, dass durch diese Ansicht die Willensfreiheit aufgehoben wird, weil das Schicksal, d. h. der Inbegriff der Reihe von Ursachen und Wirkungen, Alles bestimmt. So wären auch unsre Gedanken von vorangegangenen Ursachen abhängig und die Freiheit wäre ein blosser Namen. Wir wären, indem wir sinnlosen und blinden Trieben folgen müssten, nur so frei wie die Thiere, Kinder und Narren.

Durch diese Kritik bahnt sich Plotin die Begründung seiner Ansicht, als welche die unter V. b) gestellte zu bezeichnen ist. Er sucht eine vermittelnde Ansicht, welche die Wahrheit aller frühern Ansichten in sich enthält, bei der der Satz Bestand haben kann, dass Alles seine Ursache habe, dass Ordnung und innere Verket-

tung der Dinge in der Welt bestehn, dass die Möglichkeit der Weissagung, und dass die persönliche Freiheit gewahrt bleibe.

In der Kette der Ursachen nimmt sowohl die Weltseele, wie die Einzelseele, eine besondre Stellung ein; getrennt vom Körper ist dieselbe Herrin ihrer selbst, frei und unabhängig von den die Welt bestimmenden Ursachen. Im Körper ist sie nicht mehr frei und unabhängig, bald gehorcht sie den äussern Umständen, bald beherrscht sie dieselben und zwar je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit. —

Bestimmt durch eine Ursache sind alle Dinge, die Produkte freier Handlungen sind, oder von zufälligen äussern Umständen abhängen. Zu diesen äussern Umständen gehört auch der Einfluss der Gestirne. Ihnen gegenüber bleibt die Seele frei, wenn sie die Bestimmung ihrer Handlungen nicht von äussern Umständen, sondern von der ihr einwohnenden Vernunft, von ihrem eignen geistigen Wesen herleitet. Wird die Seele von Begierden fortgezogen, und folgt sie nur in Zwischenräumen der Vernunft, so ist sie mehr als leidend, wie als thätig zu betrachten. Es ergiebt sich also das Resultat, dass alle werdenden und entstehenden Dinge ihre Ursache haben, und diese zweierlei sind: die Seele und die von äussern Umständen herleitenden. Die Seele handelt frei, wenn sie gemäss der ihr einwohnenden Vernunft, die wieder vom Guten abhängt, handelt; handelt sie ohne Vernunft, so handelt sie gemäss einem Verhängniss. (*Καθ' εἱμαρμένην*). Tugendhafte Handlungen sind gute Handlungen, die ihren Ursprung aus der Freiheit nehmen.

II. Als eine weitere Ausführung der in diesem Buch vorgetragenen Ansichten über den astrologischen Fatalismus ist das Buch über den Einfluss der Gestirne [3]) anzusehen, das dem Plotin den Vorwurf des Aberglaubens zugezogen hat. Weit aber davon entfernt, kritisirt er den Aberglauben, und wenn er auch die Stellung der Gestirne als Anzeichen der irdischen Ereignisse betrachtet, so ist das für ihn darum kein Aberglaubeu, weil es auf Begriffen und Begründungen seiner Philosophie beruht, nämlich auf der Annahme einer durch die Welt vermittelst der Weltseele verbreiteten Harmonie, Analogie und Sympathie. Es ist das ein philosophischer Irrthum, aber kein Aberglauben, vielmehr eine Vergeistigung desselben.

---

[3]) *εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα* Enn. II, 3. (XLVI. Kirchh.)

Um willen des Verhältnisses zum vorigen Buch, aus dem es herausgewachsen ist, schliessen wir das gedachte Buch hier an.

Nach Plotins Ansicht zeigt der Lauf der Sterne an das, was geschieht, aber er bringt es nicht hervor. Der Philosoph will, um der Bedeutung der Sache willen, der frühern Auseinandersetzung neue Entwicklungen und Beweise hinzufügen. —

Die gegnerische Ansicht der Astrologen kommt auf Folgendes hinaus: Die Planeten bringen durch ihre Bewegungen Armuth, Reichthum, Gesundheit, Krankheit, Schönheit, Hässlichkeit, Laster, Tugenden hervor, und da die Sterne die Menschen dergleichen leiden oder begehen lassen, so wird damit die Zurechnung aufgehoben. Gewisse Sterne thun uns wohl, andere übel, nicht weil sie uns lieben oder hassen, sondern weil sie die oder jene Lage zu uns haben, an diesem oder jenem Ort sich befinden und ihre Wirkung mit der Ortsveränderung wechselt. Dieses Wechselverhältniss und diese Lage der Sterne zu einander wird als gegenseitige Betrachtung derselben aufgefasst. Ferner von dem Einfluss, den einzelne Sterne auf uns ausüben, haben wir noch den gewissen Einfluss der Gesammtheit der Sterne zu unterscheiden.

Bei der Widerlegung dieser Ansichten nimmt Plotin die Sterne entweder als unbeseelt oder beseelt an. Sind sie unbeseelt, so können sie nur Kälte und Wärme verbreiten, können nur die Natur des Körpers modificiren und eine körperliche Thätigkeit ausüben; sie können aber dabei eine grosse Verschiedenheit unter den Körpern nicht hervorbringen, da sie jeder den nämlichen Einfluss üben. Unbegreiflich bleibt aber dabei, wie sie auf geistige und sittliche Dinge wirken sollen, und es ist zu schliessen, dass sie diese letztern Wirkungen nicht hervorbringen können.

Nehmen wir die Sterne als beseelt an, und lassen sie mit Ueberlegung handeln, so ist ihr Einfluss auf uns noch weniger zu begreifen. Wir haben ihnen nichts gethan, wesshalb sie uns schaden sollten. Sie befinden sich am göttlichen Ort und sind selbst göttlich, also den Einflüssen nicht unterworfen, welche die Menschen gut oder schlecht machen, sie können nichts Gutes oder Uebles durch unser Glück und unsre Widerwärtigkeit empfinden. Auch die Ausflucht verschlägt Nichts, dass uns die Sterne nicht freiwillig, sondern gezwungen durch die Oerter, an denen sie sich befinden, schaden; denn es ist lächerlich anzunehmen, dass verschiedene sittliche Wirkungen von verschiedenen Oertern oder

verschiedenen Bewegungen abhängig sein sollen. Auch sind den Sternen nicht verschiedene Empfindungen und Zustände nach dem Verhältniss der Sterne zu einander zuzuschreiben, weil sie sonst zugleich entgegengesetzte Empfindungen haben müssten. Nehmen wir aber auch selbst diese Empfindungen an, so ist nicht abzusehen, was uns die Empfindung der Freude oder Trauer schaden soll. Dazu kommt, dass in den Figurationen der Sternbilder grosse Willkühr herrschen kann. Unbegreiflich bleibt ferner das Wie der Wirkungen der Sterne, sowohl der Einzelnen, wie der Gesammtheit. Es folgt aus diesen Widerlegungen die Wahrheit der Gegenansicht, dass die Sterne für sich bestehen, in ihrer Thätigkeit ihr Ziel finden, in keinem Verkehr mit uns stehn und die Ereignisse nur anzeigen, wie die Vögel den Augurn die Zukunft verkünden.

Plotin führt in Auseinandersetzungen einzelner Punkte diese seine Ansicht näher durch, ohne gerade in dem, was er sagt, bedeutend zu sein.

Er beginnt mit eingehenden Erörterungen über den kalten und heissen Planeten, ihre wechselseitige Stellung und daraus hervorgehende Wirkung, aus denen übrigens ebenso wenig etwas für uns hervorgehen kann, wie aus den Phasen des Mondes und seiner Stellung zu einzelnen Planeten. Er setzt dann auseinander, dass eigentlich keiner der Planeten kalt sei, wie der Ort beweise, wo sie sich befinden, die Materie des Himmels nämlich ist Feuer. Die Sterne ferner stehen in Harmonie zu einander. Sie tragen alle dazu bei, das Ganze zu bilden, sie sind also in passender Beziehung für das Ganze wie die Organe eines Thiers. Daraus geht dann auch hervor, dass alle Dinge durch ihr Leben untereinander Sympathie haben, dass im Universum eine Harmonie regiert, und dass kraft der Gesetze der Analogie die himmlischen Dinge Zeichen dessen sind, was auf Erden geschieht. Ein einziges Princip, die Weltseele, waltet im Universum. Dies läugnen und z. B. annehmen, dass gewisse Sterne in gewissen Positionen Buhlerei hervorrufen, ist Unsinn, es heisst dies die Ordnung zerstören, an der man theilnimmt, heisst die Natur der Welt verkennen, welche eine erste thätige, alldurchdringende Ursache voraussetzt.

Die Ansicht, dass die Sterne etwas bezeichnen und andeuten, wird so erläutert. Bei beseelten Wesen erkennt man durch einen Theil die andern Theile, z. B. durch die Augen den Charakter. Ebenso wie die Glieder Theile des Körpers sind, so sind wir als

Ganze Theile des Universums, das auch als belebtes, beseeltes Wesen aufzufassen ist, die Dinge sind für einander gemacht, Alles ist voller Zeichen und so kann man kraft der Nebenordnung der Dinge von einem Ding auf die andern schliessen. Alle Dinge hängen von einander ab, alle streben zusammen zu einem grossen Ziel, sowohl im Individuum, wie im grossen Universum. Neben der Funktion, den jeder Theil des Leibes und des Universums im Besondern hat, besitzt er auch einen Bezug auf alles Uebrige und das Ganze. Jedes besondre Ding ist zugleich Theil des Universums und selbst Universum. — Der Gang der Dinge bei diesen Wechselwirkungen ist nicht zufällig, sie bilden eine Reihe und Ordnung nach Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Die Kraft, welche dieses Alles bewirkt und die Rolle des Princips spielt, ist die Seele, die herrschende Ordnung ist die göttliche Gerechtigkeit. Wir haben uns in diese Ordnung der Welt zu fügen, wenn wir davon abgehen, gehen wir in die Irre und werden durch ein weniger glückliches Loos bestraft. Aus der Auseinandersetzung dieser Sympathie und Harmonie des Universums wird aber auch klar, wie der Stern als Zeichen der Dinge in der sichtbaren Welt dient. Ihrer Thätigkeit ist daher auch nur das zuzuschreiben, was sie offenbar bewirken. Dinge wie Reichthum und Armuth hingegen werden nicht durch sie, sondern durch den Effect des Zusammenstosses der äussern Dinge hervorgerufen. Tugend leitet vom innersten Grunde der Seele, vom Geiste her, Laster vom Umgang der Seele mit äussern Dingen u. s. w.

Gegen diese vorgetragene Lehre kann scheinbar ein Einwand von Plato entlehnt werden. Plato scheint sowohl durch seine Lehre von der Umdrehung der Welt durch die Parzen, von der in der Welt und ihrer Bewegung herrschenden Ordnung, als durch die Lehre von der Weltschöpfung, wonach der Demiurg der Seele den unsterblichen Theil giebt, die Götter aber den sterblichen Theil, angedeutet zu haben, dass wir den Sternen (den Göttern) unterworfen sind, dass wir von ihnen unsre Seele empfangen, dass sie uns der Herrschaft der Nothwendigkeit aussetzen. Da indessen unsre eigenste Natur die Geistigkeit ist, welche die Sinnlichkeit beherrscht, da wir über die Uebel unseres Körpers durch die Tugend siegen, so sind es nicht eigentlich wir, sondern nur unsre Körper, die dem Einfluss der Gestirne und dem dadurch bedingten Schicksal unterworfen sind Andrerseits geht aus der Beschreibung

der Zusammensetzung des Universums und der Art seiner Wirksamkeit sowohl die Natur des von den Sternen geübten Einflusses, als die Erkenntniss der wirklichen Ursachen alles Geschehens hervor.

Das Universum und die Gestirne sind aus Körper und Seele zusammengesetzt, durch ihre Körper bringen die Sterne die Empfindungen des Universums hervor. Die von ihnen hervorgebrachten Wirkungen sind bei uns nicht so, wie sie an sich sind, sondern schwächer, weil sie dem Körper und der Materie gemischt sind. Die Sterne erzeugen dabei eigentlich nichts, sondern rufen allein entsprechende Veränderungen und Modificationen in den Dingen hervor.

Die eigentliche Ursache der Existenz der Dinge in der Welt ist aber der Begriff (λόγος), durch den die Weltseele das Universum verwaltet, durch ihn stehen die Theile des Universums untereinander und zum Ganzen, dem alle Dinge subordinirt sind, in Verhältniss, und es giebt in diesem Wechselverhältniss fördernde und hemmende Strebungen, die in ihrer Vereinigung das Gesammtleben des Universums bilden. Die unbeseelten Wesen dienen dabei als Werkzeuge, die beseelten Wesen ohne Vernunft haben eine unbestimmte Bewegung, das vernünftige Wesen hat in sich den Führer, der es regiert. So giebt es also im Universum unbeseelte und beseelte, vernünftige und unvernünftige Geschöpfe. Es hat ein vollendetes Leben, weil darin die vorzüglichsten Principien und Dinge hervorgerufen werden, diese Principien sind der Seele subordinirt, wie die Soldaten ihrem Feldherrn. Die beseelten Wesen am Himmel und auf der Erde sind: Gestirne, Menschen, Pflanzen, Thiere. Sie erhalten ihr Leben vom λόγος des Universums, und kein einzelner Theil kann die Kraft dieses λόγος brechen, also auch nicht die Gestirne. Es treten durch dieselben nur Modificationen ein. Wenn nun aber derart das Leben des Universums ist, und derart die Ursachen desselben, so folgt, dass die Sterne die Dinge nicht hervorbringen. —

Es sind vielmehr viel natürlichere Dinge aufzusuchen, denen die Dinge ihre Entstehung verdanken. Dies wird nachgewiesen an Armuth, Reichthum, Ruhm und Oberbefehl.

Das Buch schliesst mit Besprechung einzelner ziemlich zusammenhangloser Punkte. Einmal spricht Plotin noch einmal von den Platonischen Vorstellungen von der Umdrehung einer Spindel in

der Welt und der Thätigkeit der Parzen, und erläutert diese mythische Auseinandersetzung begrifflich derart, dass jene Bedingungen, welche das Schicksal des Menschen bestimmen, die Natur der Verhältnisse sind, unter denen eine Seele in einen Körper eintritt. Die einen entsagen nun ihrer Freiheit, und lassen sich von diesen Verhältnissen beherrschen, andre beherrschen die Verhältnisse und befreien sich von den äussern Einflüssen, denen die Natur der Seele nicht nothwendig unterworfen ist. Der Körper, die Seele allein und das aus Körper und Seele gemeinsam Zusammengesetzte unterliegen ein jedes in verschiedener Weise diesem Einfluss. Im Zusammenhang damit steht das Problem des Buchs I, 1.

Von den vielen Fragen und Erörterungen über die Wirksamkeit des *λόγος* heben wir nur folgende Gedanken heraus. In der Welt entfalten sich in allmählicher Entwicklung alle einzelnen *λόγοι*, die in ihrer Allheit und Allgemeinheit in der Weltseele enthalten sind, dadurch wird die Harmonie der Welt hergestellt. Näher geht das so zu, dass in der Weltseele wie in der menschlichen zwei Theile zu unterscheiden sind: die denkende, vorzüglichste Kraft, die den göttlichen Geist betrachtet und von ihm die Ideen und Formen empfängt, und zweitens die natürliche, schöpferische Kraft, welche die Idee in Form des Begriffs auf die Materie überträgt und dadurch die sinnliche Welt zu einem Bild der geistigen Welt macht. Die Uebel in der Welt haben ihre Beziehung und Bestimmung im Verhältniss zum Ganzen. Durch diesen Gedanken bahnen wir den Uebergang zum folgenden Buch.

III. Die Bücher von der Vorsehung Enn. III, II. und III. (XLII. Kirchh.) haben den Zweck, die Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit der Welt nachzuweisen und die Bedeutung des Uebels, das derselben zu widersprechen scheint, darzulegen. Es handelt sich auch hier um die Logik der Dinge der Erscheinungswelt, die nach der stoisch-plotinischen Ansicht durch die Wirksamkeit des *λόγος* in die Materie gesetzt ist.

Im Universum soll Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit und zwar mit Nothwendigkeit herrschen, und die Annahme ist absurd, welche die Existenz und Einrichtung des Universums auf Zufall oder Glück beruhen lässt. Der Betrachtung stösst aber das Uebel in der Welt und die Existenz schlechter Dinge auf; so kommt es zu Zweifeln an der Vernünftigkeit der Welt und das führt zur Läugnung der Vorsehung und Annahme eines schlechten Weltschö-

pfers; dem gegenüber muss die Vernünftigkeit der Welt nachgewiesen, und der scheinbare Widerspruch, den die Existenz des Uebels dagegen erhebt, beseitigt werden. Beides ist der Inhalt der vorliegenden Bücher.

1) Nähere Bestimmung des Begriffs der Vorsehung, Herleitung der sinnlichen aus der geistigen Welt. Wir können eine doppelte Art von Vorsehung unterscheiden. Nehmen wir keine Ewigkeit der Welt an, so setzen wir eine Vorsehung im Besondern. Wir würden in Gott in diesem Fall Ueberlegung und Reflexion anerkennen, wie in einem Künstler, der ein Werk hervorbringen will. Da aber die Welt ewig ist, so besteht die Vorsehung darin, dass das Universum dem *νοῦς* angemessen und dieser früher ist, als das Universum, nicht der Zeit, sondern der Ordnung der Dinge nach. Er ist das Urbild und Vorbild der Natur, sie das Abbild. Die Art, wie der *νοῦς* die Welt bestehn lässt, ist folgende:

Die Vernunft und das Sein constituiren die wahre und erste Welt, die ohne Ausdehnung, ohne Theilung, ohne Fehler ist. Diese Welt ist das Leben und der Geist, ist die lebende und denkende Einheit, hier reproducirt der Theil das Ganze und im Ganzen regiert eine vollendete Harmonie. Der geistigen Welt ist Alles bleibend und unbeweglich, es giebt keine Wirkung eines Gegentheils auf das Gegentheil, überhaupt keine Thätigkeit. Es genügt den seeligen Wesen zu bleiben und in ihrer Substanz zu beharren. Derart ist die geistige Welt.

Von dieser unsichtbaren Welt leitet die Existenz der sichtbaren Welt her, die nicht in Wahrheit eine ist, sondern in viele einander fremde Theile getheilte. Hier regiert nicht Freundschaft, sondern der Hass die Dinge, und ein Ding ist selbst Feind des Dinges, das es erhält. Bei der Schöpfung der sinnlichen Welt hat der Weltschöpfer nicht reflectirt, sie ist geschaffen worden, weil es mit Nothwendigkeit eine niedrigere Natur als die geistige Welt geben musste, die darum nicht den letzten Grad der Existenz einnehmen kann, weil sie vollendet ist. Der Geist bringt sie hervor, indem er etwas von sich selbst der Materie mittheilt, das was er mittheilt ist der *λόγος*, dessen Hervorgang aus dem Geist so dauerhaft ist, als der Geist selbst. In einem solchen *λόγος* existiren alle Dinge gemeinsam, ohne dass sie sich einander bekämpfen. Dieser *λόγος* lässt dann seinen Inhalt in die körperliche Masse übergehen,

wo seine Theile sich wechselseitig ein Hinderniss bereiten, sich zerstören und dadurch eben die Entstehung erzeugen. Ihre Thätigkeiten und Leiden sind so geordnet, dass alle eine einzige Harmonie bilden, indem der beherrschende λόγος im Ganzen die Harmonie hervorbringt. Die sinnliche Welt hat nicht die Vollendung des Geistes, sie hat allein daran Theil, die geistige Welt ist einzig Begriff, die sinnliche Welt ist eine Mischung von Materie und Begriff, sie sind die Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt. Das Princip, von dem sie ausgeht, und welches das Zusammengesetzte beherrscht, ist die Seele. — Wenn die sinnliche Welt indessen auch die Vollendung der geistigen Welt nicht hat, so darf sie doch nicht getadelt werden, dass sie nicht schön und nicht die möglichst beste der körperlichen Welten sei. Diese Welt existirt nothwendig, sie existirt, weil eine höhere Substanz sie sich selbst ähnlich erzeugt. Selbst dann, wenn ihre Schöpfung das Resultat einer reflectirten Bestimmung wäre, so würde sie ihrem Urheber nicht Schande machen. Die Welt ist schön und harmonisch, es findet sich eine glückliche Uebereinstimmung zwischen ihren grossen und kleinen Theilen. Wer die Welt tadelt, indem er nur ihre Theile betrachtet, ist ungerecht, denn die Theile müssen in ihrer Beziehung zum Ganzen untersucht werden, indem man das Ganze studirt, darf man sich nicht beim Einzelnen aufhalten. So darf man sich bei der Betrachtung des Menschen nicht dabei aufhalten einzelne Theile z. B. Zahn oder Haar zu betrachten, sondern man muss seine Aufmerksamkeit auf das Schauspiel lenken, das der Mensch als Ganzes darbietet.

2) Dieser Vernünftigkeit, Güte und Schönheit der Welt widerspricht nicht die Existenz des Uebels und des Bösen. Was die Natur betrifft, so ist durch ihr Wesen schon die Endlichkeit, der Widerstreit gesetzt. Nur in der geistigen Welt ist Alles bleibend und unbeweglich. Diese Unbeweglichkeit musste aber die Beweglichkeit erzeugen. In diesem beweglichen Leben darf man sich über die wechselseitige Zerstörung der Elemente nicht wundern, sie gehört zur neuen Entstehung, und übrigens erzeugen sich die Elemente stets wieder von Neuem. Der wechselseitige Angriff und die Zerstörung der Thiere ist nothwendig, weil sie nicht als unsterblich geboren werden. Was die Menschenwelt angeht, so kann das wechselseitige Unrecht, das sich die Menschen anthun, das Verlangen nach dem Guten haben, und eine Strafe für die schlechten

Handlungen, welche die Seelen vollbringen, liegt unmittelbar in den Leiden, die sie nach sich ziehen. Im Weltall herrscht Ordnung, Gesetz, Vernunft; die Unordnung existirt nur aus Ursache der Ordnung, die Ungesetzmässigkeit aus Ursache des Gesetzes, die Unvernunft aus Ursache der Vernunft. Das Schlechte entsteht so, dass die Dinge, welche am Besten theilnehmen, daran gehindert sind, sei es durch ihre Natur, Zufall oder anderes Hinderniss. Auch können die Dinge, welche nur eine entlehnte Ordnung besitzen, wie die Dinge der sichtbaren Welt, derselben beraubt werden.

Oft hindern sich die Wesen wechselseitig ohne dass sie es wollen. Es entspringt dies aus einer Collision verschiedener Neigungen der Wesen, deren Thätigkeiten frei sind. In der menschlichen Seele entsteht aus ihrer Vereinigung mit dem Körper die Begierde, daraus das Uebel. Ein Unrecht liegt weiter nicht darin, dass die Seele die Consequenzen trägt, welche eine solche und solche Natur nach sich zieht.

Man darf auch nicht die Einrichtung des ganzen Universums anklagen, weil einzelne Seelen darin nicht zum Glück gelangen, man muss vielmehr es deren Schwäche Schuld geben, welche sie daran hindert, tapfer zu streiten. Ja es giebt Uebel, die denen nutzen, die ihnen unterworfen sind, so sind Krankheit und Armuth nützlich für die Schlechten, ohne Wichtigkeit für die Guten. Den Krankheiten sind wir nothwendig unterworfen, weil wir einen Körper haben. Endlich das Walten der Vorsehung bedient sich des Uebels zu guten Zwecken. Wird ein Wesen in seine Elemente aufgelöst, so bedient sich der *λόγος* des Universums derselben, um andere Wesen zu erzeugen. Das Laster giebt der göttlichen Gerechtigkeit Gelegenheit, sich auszuüben und dient auch zu andern Zwecken, z. B. es erweckt die Intelligenz. Das Uebel existirt nicht, um zu solchen Zwecken zu gelangen, aber seitdem es existirt, bedient sich die Gottheit desselben zu ihren Zwecken, nämlich der Weltvollendung. Das Uebel ist nur ein Fehl des Guten (*ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ*) und ist nothwendig, weil in der irdischen Erscheinungswelt das Gute sich an ein anderes Ding geknüpft findet. —

3) Plotin sucht den Einwand zu widerlegen, der von dem Widerspruch zwischen Tugend und Glückseligkeit aus gegen die Harmonie, Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit des Universums erhoben wird. Wir machen nämlich die Beobachtung, dass die Guten

gemisshandelt, die Schlechten begünstigt werden und fragen, wie sich das mit der Weltordnung vertrage. —

Dieser Einwand wird durch die Bemerkung beseitigt, dass den guten Menschen nichts Uebles, den lasterhaften nichts Gutes zustossen kann. Ebenso ist es keine Ungerechtigkeit, wenn der Eine erhält, was der Natur entspricht, der Andere, was derselben zuwider ist, das vermehrt oder vermindert nicht das Glück des Tugendhaften oder den Zustand des Lasterhaften.

4) Ferner sind viele Handlungen, z. B. die freiwilligen Handlungen der Bösen, nicht von der Vorsehung, sondern vom freien Willen der Menschen selbst abzuleiten, ihre Existenz widerspricht also auch nicht der zweckmässigen Weltordnung der Vorsehung.

5) Es liegt keine Ungerechtigkeit darin, dass man den Menschen in der Mitte des Universums, auf der Erde, findet, denn der Mensch selbst hält nur die Mitte zwischen Gott und Thier. Einige Menschen ähneln den Göttern, andre den Thieren, die meisten halten die Mitte. Verderbte Menschen, die sich den Thieren nähern, begehen Raub und Gewaltthätigkeit, dafür kann aber die Vorsehung nicht verantwortlich gemacht werden, und die Gewaltthätigen werden dadurch bestraft, dass sie die Consequenzen ihrer gewaltthätigen Handlung leiden. Denn in der geregelten Ordnung der Dinge ist das Folgende immer die Consequenz dessen, was vorangeht. Das Gute erzeugt das Gute und das Uebel das Uebel.

6) Die Vorsehung kann nicht um der Uebel willen angeklagt werden, die sich der Mensch selbst zuzieht. Der Lebenskampf wird mit einem Kampf im Gymnasium verglichen, der Sieg und das Unterliegen in diesem Kampf ist dem Vorhandensein oder den mangelnden Kräften der Einzelnen zuzuschreiben. In ihm muss man alles Nöthige zur Erreichung seiner Wünsche selbst vollbringen, darf aber dabei nicht mit den Gesetzen in Widerspruch treten, die das Weltall regieren. Um willen der menschlichen Launen, Narrheiten und Laster, die bei den Menschen und ihren Thätigkeiten sich geltend machen, kann die Vorsehung unter ihnen nicht den Frieden erhalten, und so, wie es ist, ist es gerechter, als wenn es anders wäre.

7) Näher wird das Verhältniss der Selbstthätigkeit des Menschen zur Vorsehung erörtert. Die Thätigkeit der Vorsehung vermag unsre eigne Thätigkeit nicht zu unterdrücken. Wenn es nur die Vorsehung und ihre Wirksamkeit gäbe, so hörte damit Alles

auf. Die Gottheit erstreckt ihre Thätigkeit wohl auf alle Wesen, diese hören aber damit nicht auf selbstthätig zu sein. Die Vorsehung gestaltet ihr Leben einem Gesetz entsprechend, und lässt sie erfüllen, was dieses Gesetz anordnet, aber die Götter verzichten nicht auf ihre selige Existenz, um die Schlechten zu retten. Letzterer Satz ist offenbar gegen das Christenthum gerichtet [4]). Auf seinem Platz in der Mitte des Universums ist der Mensch aber offenbar nicht von der Vorsehung verlassen, die ihn durch tausend Mittel auf die göttlichen Dinge zurückführt. Andrerseits haben aber auch die Menschen niemals die Qualität verloren, vernünftige Wesen zu sein, die an Weisheit, Vernunft, Kunst, Gerechtigkeit Theil nehmen. Ja selbst wenn Jemand Unrecht thut, glaubt er noch, dass er Recht handelt und mit dem Andern nach dessen Verdienst verfährt. Als vernünftig ist der Mensch selbstthätig. Würde die Selbstthätigkeit des Menschen nicht angenommen, weil wir nur wider Willen schlecht sind und Schlechtes leiden, so hörte damit die Verantwortlichkeit auf. Unfreiwillig sind die ungerechten Acte in dem Sinne, dass man nicht den Willen hat einen Fehler zu begehen. Dieser Umstand hindert aber nicht, dass man spontanerweise handelt, und insofern bleibt man für den Fehler verantwortlich. Auch der Lauf der Gestirne stört unsre Freiheit nicht, denn es geschehen Acte gegen den Willen dieser Agentien. Der Mensch constituirt also eine freie Ursache, was beim Walten der Vorsehung in Rechnung zu ziehen ist.

8) Ueber die Existenz niedrigerer Thiere, als der Mensch, kann sich Niemand beklagen, vorzüglich, wenn sie dazu dienen, die Welt zu verschönen. Lächerlich ist es, sich darüber zu beklagen, dass einige von diesen Thieren den Menschen schädlich werden können, ebensowenig darf man über die Wildheit der Thiere klagen, weil die Existenz solcher Thiere nothwendig ist und offenbare oder nicht-offenbare Vortheile bringt.

9) Es wird schliesslich die Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit der Welt, so wie die Erklärung des Uebels aus den letzten Gründen hergeleitet.

---

[4]) Die antichristlichen Elemente dieser Abhandlung beruhen auf der versuchten Wegläugnung des Bösen und der dadurch nothwendig gemachten Erlösung. Plotin ist Optimist; einseitig ist diese Weltanschauung eben so falsch, wie der einseitige Pessimismus eines Schopenhauer.

In der Welt herrscht der Begriff (λόγος). Er bringt alle Dinge hervor und gestaltet dieselben gemäss seiner geistigen Natur, so Götter, Dämonen, Menschen, Thiere u. s. w. Nun setzt aber die vernünftige Natur in sich intellectuelle Unterschiede. Ein Künstler bringt Schatten in sein Gemälde, um passend das Licht zu vertheilen, auch treten in einer Tragödie andre Menschen, als nur Helden auf. Ebenso ist es mit dem Weltall. Der λόγος, der es hervorbringt, kann keine Einheit homogener Theile sein, man kann ihn also nicht anklagen, dass alle Dinge unter einander, und jedes von seinen Theilen unterschieden ist. Tadelnswerth würde er nur in dem Fall sein, wenn er Dinge in die Ordnung der Welt hätte treten lassen, ohne ihrer Natur Rechnung zu tragen. Die Seelen sind Theile dieses Weltbegriffs, der sie mit der Welt in Harmonie setzt, ohne sie entarten zu lassen, indem er jeder den ihr zukommenden Platz zuschreibt. Um bei dieser Vertheilung die Gerechtigkeit der Gottheit zu betrachten, muss man nicht allein die Gegenwart, sondern auch Vergangenheit und Zukunft ins Auge fassen. Sclaven werden, die im vergangenen Leben Herren gewesen sind, aber ihre Gewalt gemissbraucht haben. Arm wird, wer den Reichthum falsch angewandt hat, wer getödtet hat, wird wieder getödtet und leidet somit gerecht. So wird kein Mensch durch Zufall Sclave oder gefangen oder entehrt, sondern jeder leidet nur das Unrecht, das er ausgeübt hat.

Diese wunderbare Ordnung in den Dingen ist die Vorsehung. So offenbart sich eine wunderbare Kunst in den verachtetsten Thieren, in den Pflanzen, deren Früchte und Blätter sich durch Schönheit auszeichnen. Diese Dinge sind in fortlaufender Unterschiedenheit hervorgebracht, und Alles ist nach Gesetzen der Schönheit und Regeln der Uebereinstimmung gebildet. Indem jeder λόγος seiner Substanz gemäss handelt, entwickelt er Gerechtigkeit und Schönheit. Die dadurch gesetzte Ordnung des Universums ist der göttlichen Vernunft angemessen, ohne dass der Urheber selbst eine besondre Ueberlegung veranstalten musste. Man würde aber auch durch keine Ueberlegung zu einem bessern Plan kommen, als dem, der in der Welt herrscht. Alles ist darin gut, und man darf den λόγος in Betreff keiner Existenz anklagen, weil man für die sinnlichen Dinge nur verhältnissmässige Schönheit beanspruchen darf. Theile können nicht dem Ganzen gleich sein, ohne aufzuhören, Theile zu sein. So haben auch die besondern Wesen in der irdi-

schen Welt nicht die höchste Vollendung, wenn es auch eine Harmonie der Schönheit des Theils mit der des Ganzen giebt.

Es sind dann die Gründe zu entwickeln, warum es in dieser Welt nothwendig Gegensätze und Kampf geben muss.

Darauf ist zu antworten: die Thiere müssen sich wechselseitig vernichten, weil sie sich beständig erneuern müssen; sie müssen also getödet werden und sterben, um in anderer Form wiedergeboren zu werden. Es ist in der Welt wie auf der Bühne, wo ein Acteur, wenn er getödtet ist, die Kleider wechselt, um bald von Neuem aufzutreten. Der Tod ist also für die Thiere kein Uebel, da er ein Uebergang zum Leben ist. So besteht ein steter Wechsel des Lebens im Universum, und stets neue Erscheinungen treten auf. Auch in anderer Beziehung ist das Leben der Menschen mit dem Schauspiel zu vergleichen, und dadurch hebt sich der Begriff des Uebels und des Kampfes wieder auf. Alles noch so Ernste und scheinbar Schwere im Leben ist vor den Augen Gottes nichts als Spiele der Kinder. Auch der Tod ist nichts Schreckliches, so überhebt uns der Tod in der Schlacht des Greisenalters. Werden wir der Reichthümer beraubt, so müssen wir eingedenk sein, welches gebrechliche Gut sie sind. Marter, Blutbad, Beraubung der Städte u. dgl. müssen mit göttlichem Auge betrachtet werden, wie wir auf dem Theater den Wechsel der Personen und die Klagen, der Schauspieler vernehmen. In der Welt wie auf der Bühne ist es nicht der innere Mensch, die Seele, sondern nur ihr Schatten der äussere Mensch, der sich den Klagen überlässt, und der die Welt zur Bühne eines ungeheuern Schauspiels macht. Auf dieselbe gehören die Bestrebungen des Menschen, der nur das betrachtet, was ausser ihm liegt und nicht weiss, wie seine sogenannten ernsten Beschäftigungen nur Spiele sind, die einzig ernste Beschäftigung ist die θεωρία; das praktische Handeln ist den Spielen der Kinder zu vergleichen, wenn man sich darunter mischt, so wisse man wenigstens, dass man Kinderspiel treibt. Hier ist der Punkt, an dem Plotin in selbständiger Weise die Lehre von der Nichtigkeit des Uebels fortgebildet hat; der Mensch nämlich, der sich der θεωρία hingiebt, ist dem Uebel entnommen.

Somit ist in der Welt Vernunft, Güte und Schönheit, der Kampf und das Uebel lösen sich in die Harmonie des Ganzen auf. Wie giebt es aber in diesem Fall noch Schlechtigkeit, Ungerechtigkeit,

Sünde, wie giebt es noch unglückliche Menschen? Wie kann etwas wider die Natur sein, wenn Alles, was geschieht, derselben entspricht.

Alle diese Fragen lösen sich durch Betrachtung der Natur des λόγος. Er ist Geist und Vernunft, ein Strahl des Lichts, aus dem νοῦς und aus der Seele, er ist Leben und Wirksamkeit. Alle Dinge, die sich seiner Gegenwart erfreuen, empfangen eine Form und damit eine vernünftige Einrichtung und kunstvolle Bewegung. Nun hat aber der Begriff, der von der Vernunft ausgeht, nicht die volle Fülle derselben. Er setzt die Theile einander entgegen und schafft sie fehlerhaft; dadurch entsteht Krieg und Streit. Der λόγος ist wohl eine Einheit, doch keine absolute Einheit, er gleicht dem λόγος eines Dramas, in dem auch die Einheit Gegensätze enthält, und es ist die Einheit im λόγος selbst, welche diese Gegensätze erzeugt. Dieser Streit der Gegensätze ist jedoch im Universum in einer Harmonie aufgelöst. Der Gegensatz übrigens in den Dingen ist dabei grösser, als im λόγος selbst, ja selbst entgegengesetzte Dinge gehen aus ihm hervor. Der Streit der Individuen in der sinnlichen Welt hat zur Ursache ihre Liebe zum Leben. Der Egoismus ist so stark in ihnen, dass sie oft gerade das zerstören, was sie lieben, wenn es vergänglich ist. Dieser Egoismus ist auch der Grund dafür, dass sich ein Wesen Alles aneignet.

Das Ganze der Welt ist gut, und in diese Harmonie ist auch das Schlechte mit aufgenommen. Es geht in der Welt wie in einem Schauspiel zu, in dem jeder Schauspieler den ihm angewiesenen und passenden Platz einnimmt. Der Schlechte hat ebenso wie der Gute das, was ihm nach seiner Natur zukommt. Im weitern Vergleich dann des Lebens mit einem Drama wird die Seele der Schauspieler genannt, der seine Rolle vom Schöpfer empfangen hat. Nicht der Zufall giebt derselben ihr Loos, sondern ihr Loos entspricht ihrem Charakter. Die Seele bringt eine doppelte Disposition mit auf das Welttheater, gut oder schlecht zu spielen, und je nachdem sie spielt, wird sie bestraft oder belohnt. Der besondere Platz, den die Seele dabei einnimmt, steht in Harmonie mit dem gesammten Universum, und jedes Individuum trägt zur Einheit der gesammten Harmonie bei. In dieser totalen Harmonie gehen einzelne disharmonische Laute auf.

IV. In zusammenfassender Erörterung findet sich das Problem von der Vorsehung und dessen Lösung im zweiten der hieher gehörigen Bücher behandelt.

Der universelle Geist und Begriff befasst alle Dinge in unmittelbarer Einheit in sich. Auf diese Einheit ist Alles zurückzuführen, ebenso kann man aber auch deductiv wieder Alles daher leiten, so entwickeln sich z. B. die verschiedenen Thätigkeiten aus der Einheit des Charakters. Da somit der Begriff das schöpferische Princip der Welt ist, so lebt man nicht durch die Wirkung der zufälligen Umstände gut oder schlecht, sondern dieselben fliessen aus höhern Principien und gehen aus der Verkettung aller Ursachen hervor. Diese Verkettung ist durch die im Universum herrschende Kraft hergerichtet. Diese Kraft geht von der Weltseele aus, diese wiederum vom Geist, der in der Einheit die Vielheit der Wesen einschliesst. Giebt es aber eine Vielheit der Wesen, so muss es auch Unterschiede derselben geben. Der λόγος verliert nun von seinem Wesen, indem er in die Materie hinabsteigt und das, was er hervorbringt, ist weniger vollendet. So entsteht das Uebel. Dennoch, trotz ihrer Entfernung vom Schöpfer, ist die Creatur ein bewundrungswürdiges Werk.

In diesen durch den λόγος gesetzten Weltplan tritt die menschliche Selbstbestimmung, die nach dem Charakter des Menschen verschieden ist, ein. Die Ursachen für den Charakter des Menschen selbst zu finden, ist schwierig, doch scheint der Charakter den Menschen gegeben zu sein. Absurd ist es sich darüber zu beklagen, dass der Mensch keine vollendete Natur habe. Man darf für den Menschen nicht mehr Qualitäten beanspruchen, als er empfangen hat und darf von jedem Wesen nur verlangen, dass es vollständig in seiner Gattung sei.

Ausser dieser Disposition seiner Naturanlage besitzt der Mensch aber auch ein freies Princip. Nicht alle Menschen bedienen sich desselben, sie gebrauchen vielmehr verschiedene Principien, die in ihnen alle gegenwärtig sind in dem Sinn, dass keins uns mangelt. Sie sind aber abwesend in dem Sinne, dass sie nicht in jedem Augenblick im Menschen wirken. Dieses freie Princip im Menschen ist ein wirksamer Begriff, und in ihm ist die Ursache der Handlungen zu suchen. In Folge dessen nun, was wir in einem frühern Leben begangen haben, ist unser λόγος entartet, die Seele hat von ihrer ursprünglichen Kraft verloren. Daraus geht das moralische Uebel, das Böse hervor, es ist also vom Menschen hervorgebracht, und die Vorsehung ist dafür in keiner Weise verantwortlich zu machen.

Die Vorsehung theilt ihre Geschenke zwar verschieden, doch nach Gleichheit des Verhältnisses aus. Es wird das durch den

Vergleich der Organisation des lebenden Wesens klar. In der Organisation des lebenden Wesens hat jedes Glied seine eigne Funktion, je nach dem Range, welchen es einnimmt, und ebenso hat es seine eignen Leiden. Alle Thätigkeiten und Leiden bilden aber eine lebensvolle Einheit. Der wirksame λόγος ist es, der die Rolle der Vorsehung spielt. Seine Thätigkeit haben wir uns in der Weise wirksam vorzustellen, wie ein Thier durch eine Art Vorsehung seine Gesundheit und sein Leben erhält, wenn es eine Wunde erhalten hat, d. h. durch eine Art innerer Zweckthätigkeit.

Die beiden entwickelten Ursachen, die Selbstthätigkeit des Menschen nämlich und der λόγος, sind für die Weltbetrachtung und richtige Weltauffassung scharf auseinander zu halten und es ist um willen des vom Menschen ausgehenden Bösen weder die Güte und Vernünftigkeit der Welt, noch das Walten der Vorsehung zu leugnen.

Obwohl nun das Böse und das Uebel vom menschlichen freien Willen abhängen, so können doch die Wahrsager und Astrologen die schlechten Dinge vorhersagen. Es geschieht dies durch die Verkettung, die zwischen den Gegensätzen besteht. Das Wahrsagen besteht in dem Schluss von den Ursachen auf die Thatsachen, es kommt dabei darauf an, die durch die Natur gezogenen Charaktere zu lesen. Es giebt einen wechselseitigen Einfluss der Wesen, und die Analogie enthüllt den Gang der Dinge demjenigen, der sie studirt. Somit beruht die Divination auf den Naturgesetzen, und ist begründet auf den durch die Aehnlichkeit gesetzten Beziehungen. —

Weil es in der Welt bessere Dinge giebt, darum giebt es auch schlechtere, sie können nicht ohne einander existiren. Dennoch ist das Bessere nicht als Ursache der Existenz des Schlechtern anzuklagen. Alle existirenden Dinge beziehen sich aber auf das eine Princip, von dem sie ausgehen. Das Buch schliesst mit dem Vergleich des Universums mit dem Leben einer Pflanze und deren Thätigkeit. So herrscht nach echt griechischer Betrachtungsweise in der Welt Ordnung, Harmonie und Schönheit.

Richter

Die Theologie und

Physik des Plotin

Richter

Die Theologie und

Physik des Plotin